
INDIA

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

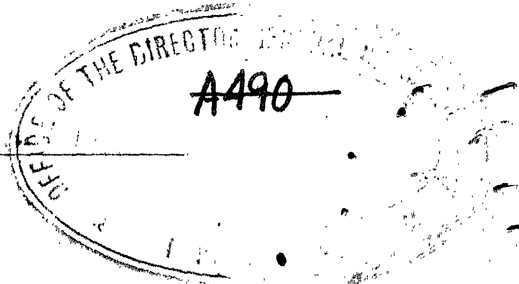
von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Socin**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Dreiundfünfzigster Band.



Leipzig 1899,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des dreiundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Bemerkungen zu den beiden grossen Inschriften vom Dammbruch zu Marib

(Glaser 554 und 618).

Von

Franz Praetorius.

Die beiden grossen von ihm entdeckten Inschriften vom Damme zu Marib, die umfangreichsten der bisher bekannten südarabischen Inschriften, hat Glaser selbst im Jahrgange 1897 der Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (6. Heft; S. 360—488 der durchlaufenden Seitenzählung) in hebräischer Umschrift veröffentlicht, übersetzt und ausführlich erläutert. Im grossen und ganzen dürfte er den Sinn beider Inschriften richtig erkannt haben. Nach Glaser hat Winckler im 1. Jahrgange von Peisers Orientalistischer Literaturzeitung Sp. 19 ff. beide Inschriften im Auszuge übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen.

Ich hoffe, in manchen Einzelheiten über die Erkenntnis dieser meiner beiden Vorgänger hinausgekommen zu sein und lege was ich — bald mehr, bald weniger sicher — erkannt zu haben glaube, in den nachfolgenden Bemerkungen nieder. Ich gebe, wie gesagt, nur Bemerkungen: Hinsichtlich des zusammenhängenden Textes verweise ich auf die Arbeit Glasers.

Den Pluralis majestat. bezeichne ich wie Glaser und Winckler, und wie schon in meiner Amharischen Sprache, durch grossen Anfangsbuchstaben beim Pronomen. Anders als Glaser bezeichne ich in der hebräischen Umschrift durch שׂ das dem äthiop. ሠ entsprechende Zeichen, durch שׁ das dem äthiop. ሸ entsprechende.

Der Kürze wegen nenne ich in dieser Veröffentlichung die kleinere Inschrift, Glaser 554: I; die umfangreichere, Glaser 618: II.

I.

In der Übersetzung des Königstitels glaube ich, zwei von Winckler aufgestellte Behauptungen ablehnen zu müssen. Ich übersetze „König von Saba und Ḏuraidān und Ḥaḏramaut und Ymnt und Ihrer Beduinen, von Ṭaudm und Tihāmat“.

Es ist mir zunächst unverständlich, wie durch das ד̄ in מלך שבא וד̄רידן die beiden Ländernamen „Saba und Raidān“ zu einem Begriff zusammengezogen werden sollten, während der Titel ohne ד̄ bedeuten würde „König von Saba und (König) von Raidān“. Von vornherein schon ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass durch das zwischentretende ד̄, das nur den Begriff „König“ wieder aufnehmen könnte, die Begriffe Saba und Raidān eher von einander getrennt, als miteinander vereinigt werden können. Gerade wenn Saba und Raidān zu einer Einheit zusammengezogen werden sollten, müsste aller grammatischen Wahrscheinlichkeit nach ד̄ zwischen beiden fehlen. Und umgekehrt, wenn man besonders hätte ausdrücken wollen, dass „die Königswürde der übrigen Länder für sich bestehe“, so hätte man das aller grammatischen Wahrscheinlichkeit nach eher durch Zufügung, als durch Nichtsetzung von ד̄ erreichen können, man würde gerade dann erwarten וד̄חצ̄רמות וד̄ימנת. Vgl. auch Mordtmann, Beitr. zur minäischen Epigraphik S. 74 (4. Abs.).

Winckler verweist, wohl um diese grammatische Absonderlichkeit glaubhafter zu machen, auf II 87, wo es heisst וכבר חצ̄רמות וד̄פרנת. Ich sehe in dem Kebīr von Ḥaḏramaut und in Ḏfrnt zwei verschiedene Personen. Aber selbst angenommen (aber nicht zugegeben), dass durch jene drei Worte e i n e Persönlichkeit bezeichnet werden sollte, angenommen dass wirklich, wie Winckler meint, durch das ד̄ ausgedrückt würde, dass „nur e i n Statthalter für Ḥaḏramaut und Frnt“ anzunehmen ist: So ist das doch etwas ganz anderes, als wenn „Saba und Raidān“ zu e i n e m B e g r i f f e zusammengezogen werden sollen! Und wo wäre auch nur der geringste Grund zu der Annahme, dass Ḥaḏramaut und Frnt nur e i n e n Statthalter gehabt? Ich glaube, Winckler stützt seine These über שבא וד̄רידן hier auf etwas Unbewiesenes, das aber auch dann nichts beweisen würde, wenn man es als bewiesen annehmen wollte. — Ist übrigens nicht auch in dem Königstitel nur von e i n e m Könige die Rede, obwohl vor חצ̄רמות und ימנת nicht ד̄ steht?

Ich kenne sehr wohl die historischen Gründe, die Winckler veranlassen, Saba und Raidān unter dem Gesichtspunkt einer höheren Einheit zu betrachten, und bestreite das Recht dazu keineswegs; aber ich bestreite, dass dieser Gesichtspunkt sprachliche Andeutung gefunden. Ich halte nach wie vor ד̄ für einen Bestandteil des Namens selbst: Nicht Raidān, sondern Ḏuraidān lautet derselbe, wenigstens die vollständige Form desselben; vgl. zuletzt ZDMG. 50, 144. Dass die Schreiber der äthiopischen Inschriften den Namen in der Form Raidān auffassen konnten, ist leicht begreiflich. — Man wird auch finden, dass Winckler sich zu seiner eigenen Erklärung der Inschrift Gl. 1359/60 (Zl. 6, 9f.) hiermit in Widerspruch gestellt hat; vgl. Mitt. Vorderasiat. Ges. II, S. 328 letzter Abs.; weiter S. 335 a. E. — 336. —

Sodann übersetzt Winckler in dem Königstitel אערבהמו durch „d i e Araber“, denn das Suffix habe hier determinierende Bedeutung.

Diese Behauptung hat Winckler schon öfters aufgestellt, und in den Mitt. Vorderasiat. Ges. II, 343 hat er sogar den Grammatikern und „Philologen“ vorgeworfen, dass ihnen diese so gewöhnliche determinierende Bedeutung des Suffixes unbekannt sei. Auch ich fühle mich durch diesen Vorwurf getroffen, insofern ich allerdings diese Bedeutung des Suffixes nicht kenne. Ich glaube aber, dass der Irrtum oder mindestens eine gewisse Unklarheit auf seiten Wincklers ist. Soviel ist freilich richtig, dass durch ein angehängtes Suffix ein Nomen determiniert wird, aber es wird dadurch mehr als bloss determiniert: Es tritt zugleich in Beziehung zu einem anderen Nomen. Der blossen Determinierung dient der in den südarabischen Inschriften bekanntlich vorhandene und ausgiebig angewendete Determinativartikel. Lassen wir nun das in dem Suffix liegende Bedeutungsmoment der Beziehung auf ein anderes Nomen in der Übersetzung fort, so werden wir dem Sinne des Originals nicht ganz gerecht, — es sei denn, wir könnten nachweisen, dass die südarabische Sprache selbst jenes Moment aufgegeben und ein gewisses Suffix artikelhaft gebraucht habe. Es würde sich das wohl daran erkennen lassen, dass das Suffix dann auch in Fällen gebraucht werden würde, wo eine Beziehung auf ein anderes Nomen überhaupt, oder wenigstens auf ein der grammatischen Form des Suffixes entsprechendes Nomen unmöglich ist. Diesen oder sonst einen Beweis für seine Behauptung hat Winckler aber, soviel ich sehe, nirgends auch nur versucht; es scheint, als habe er jene Behauptung überhaupt nur aufgestellt, weil eine (nach seiner Meinung) glatte deutsche Übersetzung nach deutschem Sprachgebrauch manchmal lieber den Artikel gebrauchen würde, als ein Possessivpronomen. Als ob dieser Massstab zur Beurteilung südarabischer oder anderer Spracherscheinungen angelegt werden könnte! Hat das Suffix etwa in لَيْلَهُمْ Ham. ٣٨٤, 12 (und in zahllosen ähnlichen Fällen) bloss „determinierende“ Bedeutung, weil deutscher Sprachgebrauch hier lieber sagen würde „die Nacht hindurch“? Nicht einmal in einer artikellosen Sprache, wie im Syrischen, würde man mit Recht behaupten können, dass z. B. in ܡܪܢ ܡܫܝܚܢ ܘܦܪܘܩܢ das Suffix bloss determinierende Bedeutung habe.

Zuerst m. W. hat Winckler von diesem „im Sabäischen besonders häufigen Sprachgebrauch“ geredet in seinen Altorientalischen Forschungen I, 335. Angenommen dass die beiden Bruchstücke der betr. Inschrift wirklich unmittelbar aneinander gehören, angenommen weiter, dass die Auffassungen Wincklers sonst überall das Richtige treffen, dass namentlich auch das von Glaser selbst bezweifelte עבדהמו thatsächlich so dasteht, — so sehe ich doch nicht den geringsten Grund, aus dem אלההמו „Gottes“ bedeuten soll, nicht „ihres Gottes“; d. h. ich würde das Suffix zunächst auf Israel beziehen, vielleicht aber auf den Urheber der Inschrift und seine

Familie. Anderwärts findet man ja auch אלההו sein Gott (Miles I, 3: ZDMG. 30, 680).

Sodann Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. II, 342f. Obwohl Winckler seine Übersetzung von כל עברתהמו Zl. 14 der Vertragsinschrift „in alle ewigkeit" selbst mit einem Fragezeichen versieht, knüpft er daran doch zwei Seiten später Bemerkungen über die determinierende Bedeutung des Suffixes. Ich denke, wir verzichten hier auf weitere Erörterungen so lange, bis die Bedeutung jener Wortgruppe klarer sein wird.

Weiter Mitt. Vorderasiat. Ges. II, 349. Bekanntlich wird die Sonnengöttin שמשׂם im Sprachgebrauch des Südarabischen nicht immer (WZKM. X, 155 = Sab. Denkm. S. 55ff.), wohl aber in der Regel mit dem Suffix der 3. Pers. plur. masc. verbunden: שמשׂהמו; ein Sprachgebrauch, der doch wohl in „unser Herr und Heiland, notre Dame" u. a. bekannte Parallelen hat. Nun soll das Suffix nach Winckler hier determinierend sein „die Sonne", und zugleich die Behandlung der Gottheit als Plural anzeigen (wie אלהים, አምላክ). Ich sehe hier so wenig wie oben bei אלההמו einen Grund, von der alten Auffassung abzugehen und verweise noch auf Osiand. 31, 2 (ZDMG. 19, 261ff. = Babylonian & Orient. Record Nr. 56, Vol. V, S. 195), wo שמשׂהו steht, während Zl. 6 שמשׂהמו: Aus diesem Wechsel geht doch mit Sicherheit hervor, dass die Suffixe bei dieser Gottheit vom südarabischen Sprachgefühl durchaus in ihrem ursprünglichen Sinne aufgefasst wurden. Durch המו wird die Göttin auf die Gemeinde der Religionsgenossen, durch הו auf den einzelnen Weihenden bezogen. Und überdies, da die Sonnengöttin der Südaraber eben eine Göttin ist, sollte man da bei Wincklers Auffassung nicht das (bisher m. W. noch nicht belegte) weibliche Pluralsuffix erwarten, also vermutlich שמשׂהן? Und wenn (ich glaube) zweimal auch אשמשׂהמו vorkommt, so spricht auch diese pluralische Form des Substantivs nicht dafür, dass der Name der Göttin als Plural gelte: Falls nicht etwa ein تغليب vorliegen sollte (z. B. = Sonne, Mond und Sterne), so deutet אשמשׂ auf die durch verschiedene Verehrungsstätten selbst zu einer Mehrheit von Göttinnen gewordene Sonnengottheit.

Und nun soll nach Winckler auch in dem Königstitel das Suffix von אערבהמו bloss durch den Artikel wiedergegeben werden: „(König) ... der Araber". Ebenso II, 75 לאחבשׂהמו ואחמרהמו „den Ḥabeš und den Ḥimyar". Auch hier sehe ich nicht ein, warum der König von den ihm unterthanen, von den ihm Heeresfolge leistenden Völkern oder Teilen von Völkern nicht als von seinen Beduinen, seinen Abessiniern, seinen Ḥimyaren sprechen sollte, und warum eine solche Bezeichnung nicht auch in dem offiziellen Königstitel Platz haben könnte.

Ich denke also, dass aus den bisher von Winckler vorgeführten Beispielen ganz und gar nicht hervorgeht, dass die Pronominal-

suffixe im Südarabischen artikelhaft gebraucht werden könnten (wie im Äthiopischen). —

Dem arabischen Sprachgebrauch folgend, übersetze ich אערב mit „Beduinen". Ob zwischen אערב und ערבן II, 49 und 64 irgend ein sachlicher Unterschied besteht, weiss ich nicht.

Nach Sab. Denkmäler S. 71 wird nicht daran zu zweifeln sein, dass nicht nur חהמת, sondern auch טורדם geographische Eigennamen sind[1]). Ich weiss nicht, wie man dieselben grammatisch anders auffassen könnte, denn als koordiniert den vorhergehenden fünf Genitiven. Bei Glasers Übersetzung „Ihrer Araber im Hoch- und Tiefland" würde man eine Präposition vermissen; bei Wincklers Übersetzung „der Araber von Gebirge und Ebene" würde ein besonderer Genitivexponent zu erwarten sein (trotz der von Winckler, altor. Forsch. I, 335 wohl ad hoc aufgestellten Regel, dass das Suffix besonders dazu diene, Iḍāfe-Verbindungen noch besonders zu determinieren). Ich denke, nachdem die Länderaufzählung durch ואערבהמו unterbrochen ist, wird sie mit טורדם asyndetisch wieder aufgenommen.

Zl. 7 ושחו übersetzen Glaser und Winckler mit Recht durch „Sie gelangten". Das Wort war bisher m. W. aus den südarab. Inschriften nicht bekannt, findet sich aber in den beiden Damminschriften mehrere Male, und zwar so, dass je aus dem Zusammenhange die Bedeutung „gelangen" deutlich hervorgeht. Offenbar liegt das äthiop. በጽሐ vor. Mag die in Delitzsch-Haupts Beiträgen I, S. 28 für dieses Wort vorgeschlagene Etymologie richtig sein oder nicht: Hier anlautendes *b*, dort anlautendes *w* deuten nicht auf Urverwandtschaft, sondern auf Entlehnung. Die Annahme liegt nahe, dass schon damals in den nordäthiopischen Volksdialekten በጽሐ wie *vaṣĕḥa* gesprochen worden ist (mindestens im Kontexte des Satzes, vgl. Tigriñagrammatik § 62 a. A.), was in südarabischer Schrift, vielleicht auch im südarabischen Munde nicht ganz genau wiedergegeben werden konnte, und wofür das nächstliegende eben *waṣeḥa* war, d. h. rein labiales *w* für dentilabiales. Aber da sich auch umgekehrt in den Damminschriften *b* für äthiop. *w* zu finden scheint (vgl. zu I, 16), so möchte ich jene Erklärung doch nicht für sicher halten.

Da es sich um die Wiederherstellung des Dammes handelt, der quer durch Thal und Bett des Flusses ging (s. Journ. asiat. VII, Bd. 3, S. 3 ff. und Plan Digue de Mareb ebenda), so liegt es nah, עברן Zl. 7 in der appellativen Bedeutung „das jenseitige Ufer" zu fassen; indes stört das ihm voraufgehende קדם etwas. רחבם Zl. 6/7 ist bereits von D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 13 ff. (vgl. Sab. Denkm. S. 68) als Eigenname eines Teils der Dammbauten erkannt worden. Wohl sicher auf dem südöstlichen Ufer. Also „von der Nähe von Rḥbm an, bis sie gelangten vor עברן".

1) Vgl. auch Derenbourg, Etudes sur l'épigr. du Yemen Nr. 13, Zl. 4/5; dazu Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1884, S. 62.

In ועדבהו Zl. 7/8 liegt ebenfalls der Plural majest. des Perfekts vor „und Sie stellten ihn wieder her“. Die Pluralendung *ū* wird, in den Inlaut tretend, nicht geschrieben. Ebenso sind aufzufassen השקרהו. Zl. 8—9, ועדבהמו Zl. 20, ועדבהו Zl. 80, וכעדבהו II, 101 bis 102, ומשרהו II, 111 u. a. m.

Die beiden unmittelbar folgenden Wörter משרם ושצנם Zl. 8 machen, da sie indeterminiert, syntaktisch anscheinend isoliert, zur Bildung und zum Verständnis des Satzes nicht notwendig sind, den Eindruck, als seien sie absolute Infinitive zu עדבהו, die die nähere Art und Weise des Wiederherstellens näher angeben. Ebenso Z. 23. Noch deutlicher scheinen beide Ausdrücke Z. 73 als absolute Infinitive zu dem Verbum finit. משרו zu stehn. Anders Z. 28, II, 58, II, 111 —112. — Zur Bestimmung der Bedeutung von שצנם hat bereits Glaser auf S. 13 f. eine Stelle aus einer anderen seiner Inschriften beigebracht: Ich denke dass hier durch die Umgebung für אשצנהו die Bedeutung „seine Gräben“ äusserst nahegelegt wird. Und so möchte ich denn auch in den Damminschriften die Bedeutung „graben“ annehmen. Ist das richtig, so empfiehlt sich für משרם die Bedeutung „mauern“ oder ähnlich. Der Damm wurde wieder hergestellt mit Spaten und Maurerkelle. Die Etymologie betreffend, so wird man bei משרם an eine Ableitung von سور, سورة denken; zu שצנם aber fehlt jeder Vergleich. Nur das im Äthiop. recht fremdartig aussehende ሣጹን K i s t e, S c h a t z k i s t e, S a r g könnte wohl ein Eindringling aus dem Südarabischen sein, würde aber dann — wofern die obigen Ausführungen richtig — diese Bedeutung wohl aus der Bedeutung eines gegrabenen Aufbewahrungsortes entwickelt haben.

Während mit עדבו ff. Zl. 6 die Wiederherstellung des Dammes ihrer Länge nach angegeben wird, wird mit ועדבהו ff. Zl. 7 die Wiederherstellung ihrer Höhe nach angegeben: „bis Sie ihn zum Gipfel brachten von der Niederung aus, von Wādi Ṭmḥn“. — Mit Zl. 10 beginnen nun Angaben über Wiederherstellung verschiedener Teile des Dammbaues, die nicht dem eigentlichen Damm angehören. Die Namen für diese einzelnen Teile sind meist nicht mit Sicherheit zu enträtseln.

Zunächst Zl. 10 מדאבן. Das דאבן bei Derenbourg, Etudes sur l'epigr. du Yémen Nr. 14, Zl. 10 ist sicher etwas ganz anderes und hilft nichts, den Sinn unseres Wortes kennen zu lernen. Nur aus dem Zusammenhange, wie ich ihn ratend zu erkennen glaube, mutmasse ich, dass es sich um einen gemauerten Pfeiler beim Schleusenbau handelt: „Und sie stellten wieder her den Pfeiler von seiner Basis an“.

In וטרדהו Zl. 11 vermute ich wieder den defektiv geschriebenen Plur. majest. eines Verbums irgend welches bautechnischen Sinnes. Von der noch aufzufindenden speciellen Bedeutung wird es abhängen,

wie die nächsten Worte grammatisch aufzufassen sind. — Durch die bekannte Bedeutung des Verbums ברא ist der Sinn des unmittelbar folgenden מבראם ungefähr klar: „Bausteine, Steinblöcke“ oder ähnlich. גרבם ist bereits bekannt durch Sab. Denkm. S. 92; Derenbourg, études Nr. 13, Zl. 2. Dass man heutzutage unter גרבם in Jemen rötliche unbehauene Steine versteht, erfahren wir durch Glaser zu II, 59. Vgl. noch Winckler, altorient. Forsch. I, 336. לבתם (Sab. Denkm. Nr. 13, Zl. 2) wird von Glaser richtig mit „Ziegelsteine“ übersetzt worden sein. Das Wort scheint in singularischer Form kollektiv gebraucht zu werden, denn im Plural müsste voraussichtlich das assimilierte *n* wieder erscheinen. Was auch immer die specielle Bedeutung von מרדו sein mag, es liegt nahe, in מבראם den allgemeineren Begriff zu sehen, der durch die beiden folgenden Wörter appositionell näher bestimmt wird, etwa „... mit Bausteinen, Natursteinen und Ziegeln“.

Unmittelbar hieran schliessen sich die schwierigen Worte auf Zl. 13 ואזוים u. fg. Meine ratende Deutung derselben geht von der Mutmassung aus, dass wir in dem wunderbaren פרזנם das uralte Fremdwort ܦܪܙܠܐ, *parzillu*, ברזל vor uns haben. Diese Bedeutung „Eisen“ scheint auch in der andern Stelle ZDMG. 37, 350 zu passen. — אזוים sieht aus wie der Plural von زِيّ; aber durch die Bedeutung dieses alten Fremdworts dürfte diese Möglichkeit abgewiesen werden. Vielleicht dürfen wir dem zu Grunde liegenden Singular eine Bedeutung wie زاوية, ܙܘܝܬܐ beilegen: „Winkel, Ecke“? Dann würde sich ein Sinn ergeben „und (mit) eisernen Ecken“; d. h. die Ecken des Pfeilers wurden durch eiserne Klammern, Beschläge oder dergleichen noch besonders befestigt. Auch Zl. 76 sind die אזוים פרזנם ein mit גרבם ולבתם zusammen und koordiniert mit diesem aufgeführtes Baumaterial. — Auch dass auf Zl. 13 die לבת offenbar als Nomen regens zu אזוין steht, würde passen: „Die Ziegelsteine der Ecken“. Aber die diesen vorhergehenden Worte וברדם מהבדלם sind ganz dunkel. Auch durch Sab. Denkm. Nr. 19, Zl. 2 wird ברדם nicht deutlicher. Ich rate: „und Haken (Nägel od. dgl.) gesteckt in die Ziegelsteine an den Ecken“, d. h. die Ziegelsteine an den Ecken des Pfeilers wurden auch unter sich noch durch eiserne Stifte befestigt.

Da עגלמתן Zl. 14 noch öfters in der Inschrift vorkommt (auch ohne ת), so ist an irgend welche etwa durch das zwischenliegende Monogramm verursachte Verwirrung nicht zu denken. Bei dem vierradikaligen Aussehen des Wortes ist es vielleicht erlaubt, an ein Kompositum zu denken, dessen zweiter Bestandteil ما W a s s e r ist. Der erstere mag äthiop. ዐግል W a n d, M a u e r sein, so dass das Wort etwa die Bedeutung „Mole“ hätte. (Oder መዕቀል፡ ማይ??).

Nach dem eben Gesagten wird auch nicht anzunehmen sein, dass das folgende Wort תבשׁנף durch das Monogramm in Unordnung gebracht sein sollte. Irre ich mich nicht, so haben wir in dem beginnenden ת hier (sowie mehrfach in den folgenden Zeilen) ein weibliches Relativ sing., = äthiop. (እን)ተ?, bezüglich auf das unmittelbar vorhergehende Substantiv; dann die Präposition ב, endlich ein Nomen. Vielleicht darf man dabei an das äthiop. ጸንፈ denken: Dass der fremdartige, durchaus nicht wie ص klingende Laut des äthiop. ጸ im Südarabischen durch שׁ wiedergegeben wurde, dürfte kaum befremden: Kein anderer Buchstabe hätte den, vielleicht damals schon nach ጠ hin klingenden Laut des äthiop. ጸ annähernder wiedergeben können. Ich schlage also vor „Und Sie stellten wieder her die Mole, welche (sich befindet) am Rande des מעקמן“. Letzteres Wort wird auch in diesem Zusammenhange schwerlich deutlicher als bisher; vgl. Glaser, Mittheilungen u. s. w. S. 37; WZKM. I, 99; Glaser, südarab. Streitfragen S. 23 f.; WZKM. III, 248. Es liegt auch nahe, hier an äthiop. ሀቀመ zu denken.

Mit עגלמתן Zl. 14 ist koordiniert der durch ו angeknüpfte stat. constr. כאבת Zl. 16. Zur Bedeutungsfeststellung kann ich nur an das etymologisch unklare äthiopische ኀሠወ denken, dessen Bedeutung „ausströmen lassen, ausgiessen“ sehr wohl in den Rahmen der vorliegenden Beschreibung passen würde. Dann also כאבת etwa = ኅሠወተ. Die an die Verschiedenheit der Laute zu knüpfenden Erörterungen unterlasse ich, solange jene Gleichung nicht gesichert ist. Aber noch aus einem anderen, sachlichen Gesichtspunkte scheint es mir naheliegend, in כאבת wirklich den „Ausströmungsbau“ (Glaser), die Schleuse zu sehen. Es wird nämlich als Objekt der Ausbesserung erwähnt 1) כאבת עילן Zl. 16, 2) כאבתן תבן עילן ומפללם Zl. 17 f., 3) כאבת מפללם Zl. 18, 4) bei der späteren Ausbesserung כאבתי רחבם Zl. 80, also fünf verschiedene כאבת. Es ist nun aber von vornherein mit Sicherheit anzunehmen, dass die Thalsperre eine grössere Anzahl von Schleusen hatte: An den noch heute erhaltenen geringen Resten sind allein drei Schleusen zu erkennen. Ich glaube kaum, dass sich von irgend einem andern Hauptbestandteile des Baues würde sagen lassen, er sei (mindestens) fünffach vorhanden gewesen.

An dieses weibliche, durch den folgenden Genitiv עילן determinierte Substantiv כאבת schliesst sich nun wieder das weibliche Relativ ת mit dem Nomen סן. Über letzteres, öfters in den Inschriften wiederkehrende, aber seiner Bedeutung nach unbestimmte Wort hat zuletzt Mordtmann gehandelt in Beitr. zur Min. Epigraphik S. 116 f.; vgl. auch ZDMG. 46, 530. Abweichend von meinen Vorgängern glaube ich, und zwar nicht nur aus dem Zusammenhange der vorliegende Stelle, schliessen zu dürfen, dass סן irgend eine

allgemein lokale Bedeutung hat, die ich allerdings nicht näher bestimmen kann. Darauf scheint auch hinzudeuten die bereits von den Bearbeitern der Sabäischen Denkmäler S. 75 gemachte Beobachtung, dass vor סן so häufig die Präpositionen בן und עד stehen. Und vielleicht ist das vor סן ebenfalls häufig sich findende אל auch weiter nichts als אֶל־. Der Hinblick auf سَنَّة, سَنَن würde Bedeutungen wie „Front, Weg, Richtung" nahelegen. Vermutungsweise schlage ich „Seite, neben" vor. Also etwa „und (Sie stellten wieder her) die Schleuse von *ġailān*, die (sich befindet) neben der Mole".

Von den beiden auf Zl. 17 nun folgenden Worten ועילן הורהו scheint das erstere wieder mit כאבת koordiniert zu sein, direktes Objekt von עדבו Zl. 13. غَيْل ist ein specifisch südarabisches Wort = نَهْر; s. Dozy, suppl. II, 235; ZDMG. 53, 656. Ich möchte zweifelnd vermuten, dass es sich bei עילן um den noch heute erhaltenen „ancien canal" auf dem linken Ufer des Dana handelt, zwischen dem nordwestlichen Balaqberge und den „restes de la digue". Die eben genannte Schleuse von *ġailān* neben der Mole, wäre dann die noch heute erhaltene, auf dem Plane sofort zu erkennende Schleuse B′—A′. Also nicht nur die Kanalschleuse hätte dann der König wiederhergestellt, sondern auch עילן הורהו „den Kanal dahinter". Denn für das immer noch dunkle הור (vgl. ZDMG. 37, 338. ZAss. 10, 172) möchte ich die Bedeutung „hinter" raten (vgl. وراء?). הורהו steht kurz adverbialartig „dahinter"; speciell auf כאבת bezogen müsste es הורה heissen. Die beiden Worte ועילן הורהו gehören eng und unselbständig zum Vorhergehenden, die relativische Anknüpfung fehlt; vielleicht deshalb weil eben nur ein עילן bei den Dammanlagen vorhanden war.

Auf Zl. 18 ist in תבן wieder das weibliche Relativ sing. ת zu erkennen, während בן offenbar wirklich die Präposition „zwischen" ist. Das öfters vorkommende מפללם erweist sich durch die Mimation als ein nicht näher zu bestimmender lokaler Eigenname. Am schwersten empfindet man aber, dass über die Bedeutung des determinierten Appellativums נמרין Zl. 19 f. sich durchaus nichts einigermassen Zuverlässiges ermitteln lässt. II, 114 der stat. constr. נמרי. Es dürfte zu übersetzen sein Zl. 17—20 „und (Sie stellten wieder her) die Schleuse, die zwischen dem Kanal und Mfllm, und die Schleuse von Mfllm die neben dem Nmry und hinter Mfllm, und das Nmry das vor dem Damme."

Das Ende von Zl. 21 ist bereits von Glaser nach Zl. 27 und II, 102 ergänzt worden. Auch den Sinn haben Glaser und Winckler sicher richtig erschlossen. Indem ich aber das von Winckler erschlossene hebr. בעלות, das „Bergwerke" bedeutet haben soll, auf sich beruhen lasse, verweise ich auf das weit näher liegende

äthiop. ሙብዐል, ሙብዕል, ምዕብል, ምዕብልት, das ein spitziges eisernes Instrument bedeutet. Und von den Vergleichungen, die Dillmann col. 983 bringt, ist besonders مِعْوَلٌ interessant „das spitze Eisen des Steinbrechers“, neben مِعْبَلَةٌ. Mit seinem *w* für äthiop. *b* verhält es sich wie רצח (oben S. 5) zu በጽሕ und scheint dadurch, sowie durch den Wechsel mit *b* im Arabischen, die Entlehnung zu verraten. Wir dürfen also thatsächlich im Süden eine zwischen בעל und עבל schwankende Wurzel annehmen, die „Steine ausbrechen“ bedeutet. II, 69 finden wir dieselbe in verbaler Gestalt בעלֿ. Über die Bedeutung vonער Fels s. Glaser S. 15 Anm. 1 und S. 90 Anm. 1. Also Zl. 21: „vom Ausbrechen des (Grund-)felsens an“.

Glasers Lesung zu Ende von Zl. 22 ועדבר עוד nehme ich als sicher an. Das auf Zl. 23 folgende Wort ישרן ist bereits aus Fr. 12, 13, 14 (vgl. D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 13 f.) als Bezeichnung einer bestimmten Örtlichkeit, wahrscheinlich im Südosten, bei den Dammbauten bekannt. Die Bedeutung des mehrmals in den Damminschriften wiederkehrenden עוד kann ich nicht sicher bestimmen. Aus naheliegender Etymologie möchte man ja schliessen, dass es irgend ein Ringwall, Umfassungsmauer oder dergleichen ist. Ist die oben S. 6 gegebene Erklärung richtig, so würde aus dem auch hier folgenden Zusatz משרם ושצנם folgen, dass es ein Bauwerk aus Erd- und Maurerarbeit ist. Es folgt nun auf Zl. 24 aber noch eine nähere Bestimmung דבן מבראן וקדם ערמן „welcher aus Bausteinen (besteht) und vor dem Damme (sich befindet)“. Durch den offensichtlichen Gegensatz zu Zl. 25, wo von מבראן וגירן die Rede ist, wird deutlich, dass hier ein Bauwerk gemeint ist, dessen Steine ohne Hilfe von Mörtel aufeinander gebaut sind. Man beachte die Determination in מבראן (עוד ישרן . . . דבן), gerade so, wie bekanntermassen immer in unmittelbaren Unterordnungen, wie עודן דמבראן וגירן Zl. 25, צלמן דדהבן u. a. m. Ich möchte also von Z. 22 an übersetzen: „Und Sie stellten wieder her die Mauer von Yasrān mit mauern und graben von ihrer Basis an, bis Sie sie zum Gipfel brachten, welche aus Bausteinen (besteht) und vor dem Damme (sich befindet)“.

In דשן Zl. 25 ist bereits von Glaser ausser dem Relativ ein Wort allgemein lokaler Bedeutung erkannt worden „in der Nähe“; vgl. Sab. Denkmäler Nr. 31 Zl. 2 u. 4. Es liegt nahe, סן Zl. 19 bloss als eine andere Schreibung dieses שן anzusehen. Also: „und Sie stellten wieder her die Mauer aus Bausteinen und Kalk, welche neben dem Wādi Gz'n (sich befindet)“.

Das Relativ am Anfang von Zl. 26 bezieht sich möglicherweise nicht auf עודן, sondern auf ודין גזאן „welches vor der Kanalschleuse und vor dem Auslass Yasrān (liegt)“. Also ein Teil der

Ebene, die nordnordöstlich von den Balaqbergen liegt? כאבתן עׄילן Zl. 26 = כאבת עׄילן Zl. 16.

Zl. 28 „Und Sie hörten auf (زالوا) von der Maurer- und Erdarbeit in 27 Tagen und vollendeten es (واتقهوه)".

Anders als meine Vorgänger möchte ich den Sinn der nun auf Zl. 29 mit ופקח beginnenden schwierigen fünf Worte erraten. In מצׄרפת zunächst vermute ich ein mit ضفر verwandtes Wort, das vom Kam. als ein nur aus Steinen, ohne Kalk und Mörtel aufgeführter Bau angeführt wird. Darauf folgen nun aber gerade die beiden Wörter אבנם וגירם „Steine (vielleicht kleinere Steine) und Kalk", also gerade Dinge, von denen ein מצׄרפת frei sein sollte, wofern die Bedeutung des Wortes eben richtig erschlossen. Dann ergiebt sich die ungefähre Bedeutung von פקח von selbst: Es handelt sich um eine Mauer aus lose aufgetürmten grossen Steinen und Felsblöcken, die nun durch kleine Steine und Kalk gefestigt, ausgefüllt, geglättet wird. Die genauere Bedeutung von פקח wage ich allerdings nicht zu ermitteln, trotz Hal. 661, 1 und ZDMG. 37, 337. Der Form nach mag פקח konsekutiver Infinitiv sein. Also etwa: „und (Sie) füllten aus die cyklopische Mauer von D'fn mit Steinen und Kalk". Vgl. II, 44—45.

Zl. 32—35 sind zu sehr verstümmelt, als dass ich versuchen möchte, in ihr Verständnis einzudringen. Zl. 36 ודׄרזאו wohl passivisch رزئوا „und was Sie ausgaben"; vgl. Zl. 82 und II, 114 bis 115. דׄביחם Zl. 42, ebenso II, 124, dürfte als ذبائح aufzufassen sein, trotz der vielleicht nicht mehr ernst zu nehmenden Mimation. Wegen der Bedeutung vgl. zu II, 124. קרׄבם Zl. 43, dessen dritter Buchstabe unsicher, verstehe ich nicht.

Bei אצׄחם ועצׄורם Zl. 45 handelt es sich, wenn ich recht sehe, um Kamele, die in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen: אצׄחם dürfte für אנצׄחם stehn, Plur. zu ناضح „Schöpf- oder Wasserkamel"; עצׄורם dagegen (über dessen Mimation das gleiche wie bei דׄביחם gilt) dürfte Plural von عضاد sein, vgl. Lane 2073[a] ناقة عضاد A she-camel that does not come to the watering-trough etc.

ואר̈בעי Zl. 46 Versehen für וארבע.

Zl. 51 ff. „Der Monat davon ist der Dd'wn im Jahre 564". Die Art und Weise der Datumsangabe ist ungewöhnlich; sie hat aber doch ihres gleichen in Langer 7, 3 = Glaser 799, 3, wo es heisst (s. ZDMG. 37, 365 ff.; 43, 653 ff.; Corp. I. S. 76 ff.): ובורחן דׄמהלתן דבחׄרפין דׄלחׄמסת ותמניי ותׄלת מאתם „und im Monat Dmhltn im

Jahre 385". Das auffallende י in דבחרפין wird also durch die Damminschrift nicht bestätigt. Und ganz ähnlich Sab. Denkm. Nr. 31, 5 בחרפן דלתשעת ושתי ושת מאתם .. „ .. im Jahre 669".

Ich halte es für unmöglich, dass תבר Zl. 54 von einem „Eröffnen" des Dammbaues gesagt sein könnte; vielmehr ist hier schon (vorläufig) vom Durchbruch, von der Zerstörung des Dammes die Rede: „Und er wurde durchbrochen, nachdem das Jahr (564) vergangen war, und Sie aus ihm das Land bewässert hatten, nachdem der Frühling vergangen". Durch שקין wird es nahegelegt, beidemale auch דהב als Verbum, mithin בן als Konjunktion aufzufassen.

Ich nehme דהב in der gewöhlichen Bedeutung ذهب praeteriit, abiit und glaube, dass es im Gegensatz zu ורד Zl. 59 steht. — Leider fehlen jetzt anscheinend zwei Buchstaben.

Zl. 59 „Wie nun der Frühling (des Jahres 565) eintrat, und .. ". Dem erst von Mordtmann richtig gedeuteten חגן (WZKM. 10, 156 f.) ist hier noch כ vorgesetzt. Jedes hätte wohl auch einzeln genügt. חגן in zeitlicher Wendung: Vertragsinschrift Zl. 15 (Glaser, Abessinier S. 42). — Entweder mit בורחן Zl. 60, oder mit תבר Zl. 61 beginnt der Nachsatz: „im Monat Ḏtbtn 565 (,) da wurde durchbrochen die Mole u. s. w."

אשיח Zl. 64 verstehe ich ebensowenig, wie es meine Vorgänger zu verstehen scheinen, die ihm Bedeutungen beilegen, die wohl nur aus dem Zusammenhang erschlossen sind.

Als der Dammbruch stattfand, war der König gerade auf einem Zuge durch Himjar und Hadramaut. Dort erreichte ihn die Schreckenskunde und veranlasste ihn, mit seinem Heere nach Marib zurückzukehren. Dies ist der Inhalt von וכורד Zl. 64 bis אאלפם Zl. 72, den ich im allgemeinen, nicht aber in allen Einzelheiten sicher zu erkennen glaube.

Was bedeutet zunächst die Wurzel ריעם, die Zl. 65—66 und in den folgenden Zeilen in verschiedenen Ableitungen viermal vorkommt? Mag diese Wurzel, die hier ja nicht zum ersten Male in den Inschriften auftritt (Hal. 372, 382 = ZDMG. 47, 401 f.; ZDMG. 26, 430; Mordtmann, Beitr. min. Epigraphik 75) anderswo immerhin anderes bedeuten, hier vermute ich, dass wir das äthiop. ደንገጸ (dessen Herkunft bisher anders beurteilt worden, s. Porges, Verbalstammbildung S. 345; meine Amhar. Sprache § 100 f) in seinen Ursprüngen vor uns haben. Auf diese Anknüpfung brachte mich der Inhalt der Zeilen, wie er allmählig vor mir auftauchte, in Verbindung mit dem bereits meinen Vorgängern aufgefallenen ד von דריעם Zl. 67, für welches ה zu erwarten wäre: Zum Hifil (הריעמהמו) sich stellendes Abstraktnomen mit vorgesetztem *d* aus *t*. Von diesem Abstraktum ist das äthiop. ደንገጸ denominiert. Wir haben hier ein Beispiel des bereits von Dillmann behaupteten Wandels von ع in ገ; schliesslich Übergang des *r* vor *g* in *n*.

דא Zl. 66 ist in der Sprache dieser Inschriften die Negation, wie ich bei II, 12 zuerst erkannte. (Vorher dachte ich bei דדא an äthiop. ዘወ erzählen).

Ich weiss wohl, dass der Singular ורד Zl. 64—65 auch wohl als Prädikat zu dem folgenden מלכן aufgefasst werden könnte, glaube aber, dass thatsächlich ריעֹם Zl. 65—66 Subjekt zu ורד ist und übersetze Zl. 64 ff.: „Und als zu dem König in Ḥimyar und Ḥaḍramaut eine Schreckenskunde durch einige Stämme gelangte, die (vorher) nicht zu Ihnen gekommen war (ሐረ)“. Hieran schliesst sich unmittelbar

תקה במרב וערמן Zl. 66 f. „Es ist zu Ende mit Marib und dem Damme“. Wir hatten Zl. 29 תקה als أَتْقَى „zu Ende führen, vollenden“ angenommen; ich glaube nicht, dass es hier in wesentlich anderer Bedeutung vorliegt. Es dürfte das unpersönliche Passivum أُتْقِىَ anzunehmen sein. Jene drei Worte bilden den Inhalt des umlaufenden schrecklichen Gerüchts. Dann folgt der Nachsatz:

דריעם הריעמהמו Zl. 67 „da ergriff Sie Schrecken“.

Und nun scheint es mir, als beginne mit כתאך Zl. 68 asyndetisch nochmals ein Vordersatz zu dem eben angeführten Nachsatz: „als gejammert wurde: Die Stämme der Ebene sind in Verderben und Tod versetzt worden, und (der Damm) ist durchbrochen worden im Frühling nach einem Jahre“. תאך setze ich zweifelnd = اِفْتَاكَ, 8. Konj. von äthiop. ፈከለ. הורקלו, etwa وُرِقلُوا, stelle ich hinsichtlich der Bedeutung mit نقل zusammen „übertragen, in einen andern Zustand versetzen“. Zum Wechsel von Wurzeln prim. *w* und prim. *n* vgl. Sab. Denkmäler S. 34 a. E.; Haupt-Delitzsch Beiträge I, 36 f. (Dazu Dillmann in Deutsche Literaturztg. 1890 Sp. 1502, Barth, Etym. Studien, S. 63 f.), ZDMG. 48, 650. בעד חרפן nach Ablauf des (ersten) Jahres: Zu Ende Frühling 564 war der Damm laut Zl. 56—58 wieder im Betriebe, und im Frühling 565 wurde er abermals durchbrochen. Dieses schlichte בעד חרפן Zl. 69 f. giebt eine gewisse Gewähr dafür, dass auch mit בן דהב חרפן Zl. 55 nicht mehr, als mit dem blossen בעד חרפן gesagt sein soll.

Zl. 70 ff. „Und als (diese Kunde) Sie aus Ḥimyar und Ḥaḍramaut fortschreckte, da waren die, welche mit dem Könige zogen 20 000“. דורד, also der Singular von Vielen, während der Plural vom König allein: Wie so oft in äthiopischen und amharischen Chroniken.

Von וכמשרו Zl. 72 an bis zum Schluss ist die Inschrift leidlich klar. Freilich die bautechnischen Ausdrücke werden auch jetzt nicht verständlicher. Auch ist nicht immer klar ersichtlich, wo zu den durch כ eingeführten Vordersätzen die Nachsätze beginnen.

Zum Teil sind daran Lücken schuld, zum Teil der Umstand, dass ו offenbar auch den Nachsatz einführen kann. — Zu dem Plural אמכם Zl. 75, II, 107 ff. vgl. Hommel, südarab. Chrest. S. 46 e. חרצם Zl. 75 dürfte adv. حِرْصًا eifrig sein. Weniger sicher ist die syntaktische Stellung desselben Wortes Zl. 81. Bei למדר Zl. 78, möglicherweise גמדר, kann man an جمد denken, aber auch wohl an لبد: Die ungefähre Bedeutung ist klar.

חרצם Zl. 83 ist offenbar äthiop. ጥሕጽ Mehl (Dillmann, Sp. 90), dessen Schreibung durch diese Stelle also anders bestimmt würde, als sie bei Dillmann angesetzt ist. נסכם Zl. 84 ist schwerlich = نسك, denn allem Anschein nach handelt es sich um keinerlei Opfer, noch um irgend welches Giessen (Wellhausen, Reste [2] 142); vielmehr handelt es sich, wie oben Zl. 36 ff., um Beköstigung oder Löhnung der Arbeiter. Und da liegt es denn nahe genug, nachdem oben vom Mehl die Rede war, נסכם mit hebr. נכסים zusammenzustellen, das in erster Linie „Schlachtvieh" bedeutet haben muss; vgl. P. Haupt in The Johns Hopkins University Circulars, Nr. 58, May, 1887 (Hebraica vol. III, p. 107 ist mir nicht zugänglich), weiter die bei Gesenius-Buhl [12] 499 angezogenen Stellen. — Was זפן Zl. 84 ist, weiss ich nicht; aber auf לפעלן für die Arbeiter unmittelbar folgend und ihm angereiht, muss es einen ähnlichen Begriff bezeichnen.

Nachdem zunächst im allgemeinen angedeutet worden, dass der König Ausgaben „an Mehl" und „an Schlachtvieh" gehabt, beginnt mit Ende der Zl. 84 die genauere Aufzählung, und zwar zunächst der Mehlsorten, wie oben Zl. 37, wo jene vorläufige Andeutung nicht vorangeschickt ist. שדלם Zl. 86 ist ስገዳሌ (Dillmann 373); vgl. Fraenkel, Fremdwörter S. 32. Sodann folgt — ebenfalls wie oben Zl. 41 — Zl. 88 die genauere Aufzählung des Schlachtviehs. Zum Schluss hier wie dort die Getränke und sonstigen Lebensmittel. Zu dem von Glaser wohl richtig = hebr. כִּכָּר gesetzten כרכרם Zl. 95 Centner möchte ich das Mahriwort *kubkob* Stern (ZDMG. 27, 277) vergleichen: Beide sind wieder auf die Grundform zurückgegangen.

Zl. 97 ff. „Der Monat davon ist der Ḏd'w 565". Das wird doch wohl derselbe Monatsname sein, wie der Zl. 51 erwähnte Ḏd'wn. Also die erste Wiederherstellung ist datiert vom Monat Ḏd'wn 564 (Zl. 51). Nach Ablauf des Frühlings desselben Jahres war der Damm wieder im Betrieb (Zl. 56—58). Daraus folgt, dass der Ḏd'wn vor Ablauf des Frühlings fällt, oder mindestens unmittelbar nach Ablauf desselben. Die Möglichkeit, dass dieser Monat einer etwa noch vor dem Frühling fallenden Jahreszeit des südarabischen Kalenders angehöre, wird durch folgende Erwägung abgewiesen: Im Monate Ḏtbtn (Zl. 60) des Frühlings (Zl. 69) 565

brach dann der Damm aufs neue, und im Monate D̲d'w(n) 565 war die zweite Wiederherstellung vollendet. Daraus folgt, dass der Frühlingsmonat D̲t̲btn im südarabischen Kalender dem Monate D̲d'w(n) voranging.

II.

Zl. 4. Wie das dem Eigennamen אברהה vorhergehende אן zu deuten ist, ergiebt sich aus § 85 meiner amharischen Sprache; vgl. ebenda S. VIIf. Zur Sache vgl. weiter Kuhn's Literatur-Blatt II, 59; Dillmann's chrest. aeth. S. 123, Zl. 1; Wright zu Josua Styl. cap. XVI.

Dass das auf den Eigennamen folgende, von Glaser עזלי gelesene Wort äthiopisch ist, wird Glaser mit Recht angenommen haben. Aber das von Dillmann einmal belegte, den Äthiopen selbst nicht mehr verständlich ኃዝለ *vir fortis, strenuus* scheint mir immerhin unsicher. Da Glaser S. 52 Anm. 2 bemerkt, die Buchstaben ג und ל seien in dieser Inschrift bisweilen absolut nicht zu unterscheiden, so denke ich עזגי lesen zu dürfen, d. i. äthiop. ዐዛዚ, ኃዛዚ Befehlshaber, aber schon mit dem amharischen Lautwandel des ዚ in ዢ, ጂ! Das konnte nicht anders als durch גי (جى) wiedergegeben werden.

קשׂר Zl. 9 heisst hier sowie Zl. 13, 55 offenbar „rebellieren". Als Nomen ist קשׂר bereits seit längerer Zeit bekannt in einer Bedeutung wie „Herr, Führer"; vgl. WZKM. II, 198. Das Verbum mag eigentlich bedeuten „sich zum Herrn aufwerfen, die Herrschaft an sich reissen". Bei dem gänzlichen Mangel einer zu Tage liegenden Etymologie, kam mir einen Augenblick der Gedanke, der Ursprung dieses Wortes sei in dem äthiop. ኃጋእዝት oder ኃጋእስት, plur. von እግዚእ Herr, oder in ግዝእት, amhar. ግዛት Herrschaft zu suchen (? ?).

Zl. 10 ff. Es wird mir schwer zu glauben, dass zwei ganz verschiedene Bedeutungen der Wurzel خلف in ganz naher Aufeinanderfolge vorliegen sollten. Ich glaube nicht, dass החלף hier heisst „die Treue brechen, abfallen", als vielmehr „sich zum Chalifen erklären". כקשׂר והחלף also „als die Herrschaft an sich riss und sich zum Chalifen erklärte".

Das Subjekt zu diesen beiden Verben folgt unmittelbar: בגזמן יזד בן כבשת der General Jazīd ben Kabšat. Bei dem ersten Worte fiel mir sofort der bekannte äthiopische oder vielmehr amharische Titel ደጃዝማች (ደጅ : አዝማች) ein. Wenn dieser Titel heutzutage neben seiner vollen Form oft die Abkürzung ደጃች zeigt, so ist es wohl möglich, dass derselbe auch schon vor 1300 Jahren eine Abkürzung wie ደጃዝም hervorgebracht

hat. Abgesehen von dem ersten Konsonanten würde בגזמין sô genau wie möglich mit dieser Abkürzung übereinstimmen (das schliessende ן ist natürlich der Artikel). Darüber, wie an Stelle des äthiopischen ዱ ein ב eingetreten, wird man wohl nur Vermutungen aufstellen können; denn wer kann wissen, woran die Südaraber etwa bei dem fremdländischen Titel dachten! Möglich auch, dass man früher ብዱድ፡እዝማች sagte.

Zl. 11. ח֯לפתהמו u. s. w. Etwa خليفتهمو „zu Ihrem Chalifen, den Sie über Kdt eingesetzt hätten". Der Plural ח֯ליפהמו Zl. 36 خلائفهمو.

Zl. 12 f. ודא כן להו ח֯לפתן. Wenn ich die Inschrift bis hierher richtig verstanden habe, so ergiebt sich für das bisher rätselhafte דא, das an drei Stellen der beiden Inschriften auftritt, aus dem Zusammenhange der Sinn einer Negation. Und dieser Sinn passt auch an den beiden anderen Stellen. Das alte לא (Hommel, Chrest. S. 55 a. E.) hat sich hier also wohl in דא umgestaltet. „Während ihm das Chalifat (in Wirklichkeit) nicht zukam".

Den Inhalt der Worte וכאשיר Zl. 18 bis במשרקן Zl. 20 haben meine Vorgänger im allgemeinen wahrscheinlich richtig erfasst; aber im einzelnen ist es schwer, Rechenschaft von der Übersetzung abzulegen. אשיר (auch Zl. 97), יאפקן, בקה (vgl. Sab. Denkm. S. 89) sind unbekannter Bedeutung; ausserdem ist es mir fraglich, ob sich יאפקן ohne Relativ oder Konjunktion in intentionellem Sinn an das Vorhergehende anschliessen könnte. — Nur in einem Punkte glaube ich hier etwas weiter gekommen zu sein, nämlich hinsichtlich des Namens גרה. Zl. 36 f. finden wir zwei ähnliche, וטה und עודה. Ich sage ähnliche, weil wenigstens mir an allen dreien sofort der eigentümliche Ausgang ה auffiel. Denselben finden wir freilich auch in אברה, wo er sich aber aus der äthiopischen Etymologie des Namens sogleich erklärt. Nicht so in jenen dreien. Ich halte diese für verkürzte Namen, das ה für letzten Rest eines Gottesnamens oder für die Vertretung eines solchen. גרה ergiebt sich also als Verkürzung von جار الله, גרעשתרת u. ähnl.; vgl. hebr.-phöniz. גֵּרָא. Ebenso erweist sich עודה als Verkürzung von عبد الله od. ähnl., merkwürdigerweise schon mit Diphthongisierung *'aud* statt *'abd*! Unklar ist mir nur der Ursprung von וטה. Ist vielleicht עטה zu lesen? Dann würde عطاء الله zu Grunde liegen.

Mit והרגהו Zl. 20, das ich als והרגהו auffasse, beginnt wohl der Nachsatz: „da töteten sie ihn und warfen nieder die Festung Kdr". Ich sehe nicht ein, weshalb ת֯חה hier nicht dieselbe Bedeutung habe soll, wie Gl. 825, 12 (Mordtmann, himjar. Inschriften und Altert. S. 9; Mitteil. Vorderasiat. Gesell. II, S. 344). Es handelt sich um Zerstörung der Festung nur insoweit, als eine Zerstörung zur Eroberung nötig war. Die siegreichen Aufrührer

konnten sich immerhin in der eroberten Festung wieder verschanzen und verteidigen (Zl. 77).

חרב Zl. 22 sicher von Winckler richtig als „bekämpfte" aufgefasst.

Zl. 23 „Und er machte zum Gefangenen Māzin Hgn den Damariten". Da מזנם offensichtlich der bekannte Namen مازن ist, wird הגן als Beinamen zu diesem aufzufassen sein.

Für שתאו Zl. 24, 28, 94 legt der Zusammenhang der Stellen genau die Bedeutung des äthiop. ተንሥአ so sehr nahe, dass ich auf die ZDMG. 48, 651 (vgl. 50, 142) gemachte Zusammenstellung mit einem aus ተንሥአ entstandenen ተሥአ zurückkommen möchte. Vielleicht geht das umgestellte שתא vom Kausativ השתא (Vertragsinschrift 19 u. 22) für התשא aus.

Bei מקלי Zl. 29 scheint Glaser an äthiop. ቀላይ, ቈላ zu denken, wenn er das Wort mit „Tiefebene" oder „Schluchten" übersetzt. Im Hinblick auf ZDMG. 47, 391f. möchte ich diese Deutung (die mir übrigens auch zunächst einfiel) bezweifeln. Ich glaube, מקלי wird zu deuten sein = مَنْقَلَيْ „und Sie durchzogen die beiden Bergpässe von Saba".

Mit שאמו Zl. 29 weiss ich nichts besseres anzufangen als vermutungsweise zu übersetzen „und Sie schwenkten links ab von Ṣirwāḥ über Nbṭm nach ʿAbrān".

Das Zl. 33, 40, 56, 63, 79 vorkommende Verbum דכי übersetzt Winckler mit „entbieten, aufbieten" (das Heer, eine Aufforderung), Glaser mit „an die Spitze (des Heeres) treten", „beordern" und „(eine Aufforderung) richten", beide den Sinn des bisher unbekannten Verbs offenbar lediglich aus dem Zusammenhang erschliessend. Auch ich weiss eine s i c h e r e etymologische Anknüpfung des Verbums nicht; aber mir fällt bei דכי das etymologisch gleichfalls unklare, sehr gewöhnliche amhar. ዘጋጀ ein (Abbadie, dictionnaire amariñña 729; meine Amhar. Sprache S. 240f.), dessen Bedeutung „bereiten, vorbereiten, in Ordnung bringen" hier wohl passen würde. Vielleicht stehen beide in irgend welchem Zusammenhange miteinander. Das von Dillmann (col. 1068) einmal belegte spätäthiop. ዘጋጀወ mag erst aus dem Amhar. rückgebildet sein. — In שרות, שרוית Zl. 33, 40, 53, 78 haben auch meine Vorgänger den äthiop. Plural ሰራዊት sicher nicht verkannt.

Ich übersetze also Zl. 32f. „Und wie Sie nach Nbṭm gelangten, rüsteten Sie Ihre Truppen gen Kdr". Also noch bevor der König das Ziel seines Marsches, ʿAbrān, wo nach Zl. 24 der Rebell Yazīd stand, erreicht hatte, sandte er seine Truppen nach der Festung Kdr, in der sich die aufständischen Grafen verschanzt hatten (Zl. 77), nachdem sie sie erobert (Zl. 20f.). Der Grund, weshalb der König

schon bevor er das Ziel seines Heereszuges erreicht, sein Heer anderswohin entsendet, folgt Zl. 38f.: Der Rebell Yazīd hatte sich beim Anmarsch des Königs unterworfen und war dem Könige bis Nbṭm entgegengekommen.

Nach Zl. 25f. hatte der König den Feldzug gegen den Rebellen Yazīd unternommen mit seinen abessinischen und himjarischen Truppen. Nach der Unterwerfung Yazīds, in Nbṭm, rüstet er nun nicht sein ganzes Heer gen Kdr, sondern שׂרותהמו Zl. 33—34 erhält als einschränkende Apposition: אלו ולמד וחמירם. Also jedenfalls himjarische Truppen, aber auch nicht die sämtlichen himjar. Truppen, denn Zl. 75 zeigt den König auch noch von himjarischen Truppen umgeben. In אלו ולמד liegt es am nächsten, Teile der abessinischen Truppen zu sehen. Indem ich auf Glaser, Abessinier S. 14ff. verweise, verzichte ich darauf, die Sache klar zu stellen. Dass der König nicht ganz ohne Truppen geblieben, ist übrigens nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird auch durch Zl. 48ff. nahegelegt.

Der Sinn der Worte הערדהמו ידהו Zl. 39 ist klar. Wörtlich „er liess seine Hand zu Ihnen zurückkehren (أعاد). Gegensatz zu اخرج يدا من طاعة ou نزع يده من الطاعة se révolter bei Dozy, suppl. II, 850ᵃ. Vgl. Zl. 51, 79.

Glasers Text bietet Zl. 40 דׄכין. S. 45 Anm. 4 sagt Glaser aber, er „lese" statt dessen דׄכי. Ich weiss nicht, ob daraus etwa zu schliessen ist, dass das ן unsicher. Ich würde in דׄכי den Infinitiv des Qal, in דׄכין den des Piel sehen. Für die Konstruktion der Wortgruppe also ganz gleich.

Zl. 44 finden wir einen neuen, unbekannten und unverständlichen bautechnischen Ausdruck: חׄבשם. Denselben auch Zl. 113.

בעדן Zl. 46, 63, 76 Konjunktion gegenüber der Präposition בעד, wie חגן : חג. Zl. 76 noch + דׄ dass.

עהדן Zl. 43 (العَهْد) beziehe ich mit Glaser auf das Gelöbnis des Yazīd.

Zl. 48ff. „da sandten Sie den N. N., damit er demütige die Araber, welche sich nicht mit Yazīd unterworfen hatten". Der Name ברדכן, den Glaser Zl. 48 im Texte giebt, ist laut S. 46 und 98 keineswegs sicher. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich, dass ברתׄ Konjunktion finaler Bedeutung sein muss. M. W. bisher nicht belegt. Man denkt dabei an رَيْثَ; und es scheint wohl möglich, dass aus der zeitlichen Bedeutung „so lange als" eine finale Bedeutung entstanden sein könnte. Dem Imperfektum ידכן steht Zl. 64 der konsekutive Infinitiv דן gegenüber: Was Zl 49 erst als beabsichtigt dargestellt wird, ist Zl. 64 vollendete Thatsache: „nachdem Sie ... und die Araber gedemütigt hatten". Ich denke bei ידכן, דן namentlich an äthiop. ደዘዘ. — אלהת ist Zl. 49, 55, 77,

78, 81, 100 sicher als Relativum plur. aufzufassen, fast = اللّاءات, اللّوات, nicht als Demonstrativ wie bei Hommel, chrest. S. 14 a. E. (Über אלהת in anderer pronominaler Bedeutung: WZKM. 10, 157 f.) — Glaser deutet in seinem Text an, dass nach אלהת auf Zl. 49 möglicherweise noch ein Buchstabe folge. Ich glaube das nicht. Die Zeile enthält 12 Buchstaben, wie die meisten andern. Nur wenige Zeilen enthalten 1—2 Buchstaben mehr. Aber dann wüsste ich auch nicht, was anderes zwischen Relativ und Verbum hier noch stehen könnte (vgl. Zl. 55, 77, 78, 81, 100), als höchstens die Negation, d. i. דא! — Ich zweifle nicht, dass Zl. 50 גבאו zu lesen ist, nicht לבאו, d. i. äthiop. ገብአ, amhar. ገባ in der im Amhar. so gewöhnlichen, auch im Äthiop. einigemale belegten Bedeutung „sich unterwerfen“. Dagegen Zl. 80 „zurückkehren“.

Es ist also anzunehmen, dass (Zl. 38 f.) Yazīd nur für seine Person, oder nur mit einem Teile seiner Anhänger sich dem Könige unterworfen hatte, während andere noch im Aufruhr beharrten, — ganz abgesehen von den Grafen, die sich in Kdr verschanzt hatten.

Das unsichere Wort zu Ende Zl. 52 und Anfang Zl. 53 wage ich nicht herzustellen, möchte aber glauben, dass Wincklers Auffassung „in Treuen“ der Wahrheit näher kommt, als die Glasers „in Mârib“; denn der König wenigstens ist noch gar nicht in Mârib. Vgl. Zl. 97.

קרנו Zl. 54 = (ተ)ቃረኑ s i e b e k ä m p f t e n vgl. Zl. 79. (Vgl. Derenbourg, Études sur l'épigr. du Yémen Nr. 14, Zl. 5.)

Mit ומלכן Zl. 55 scheint der Nachsatz zu beginnen. Nachdem sich alles unterworfen, und die in Kdr verschanzten, noch nicht unterworfenen Grafen durch das Belagerungsheer eingeschlossen worden, kann der König daran denken, den durchbrochenen Damm wieder herzustellen.

Zl. 57 finden wir einen neuen bautechnischen Ausdruck חררתם. In verbaler Form kehrt derselbe Zl. 110 wieder: וחררו ערמן. Nur als schwache Vermutung wage ich חררתם = حديدة, ሐዲድ zu setzen, also in der Bedeutung anzunehmen, für welche in der vorigen Inschrift פרזנם zu stehen scheint; das Verb חרר entsprechend „mit Eisen beschlagen“.

Was הפגם Zl. 59 ist, weiss ich ganz und gar nicht. — Was man unter כהמת (wenn Gl. dieses Wort so richtig ergänzt hat, ohne Mimation) heutzutage versteht, liest man bei Glaser S. 47 Anm. 1. Die Benennung scheint aber doch von der Bearbeitung durch einen Handwerker hergeleitet zu sein; vgl. Sab. Denkm. S. 92; ZDMG. 49, 717 f.; Dérenbourg, Études sur l'épigr. du Yémen Nr. 13, 2, Nr. 14, 17. — Auch für צהרם Zl. 60 weiss ich keine bessere Deutung als die Glasers.

Zu עלבן Zl. 60 vgl. ZDMG. 42, 60 (Mitte).

ד̅בנמרב Zl. 61 gehört nur zu dem unmittelbar vorhergehenden Worte מה̅תבּרחן, nicht auch zu ערמן ועודן. Denn die Dammbauten sind eine Stunde oder mehr von Marib entfernt; wohl aber war infolge des Dammbruches Marib selbst von Verwüstung und Zerstörung betroffen worden. Und eine Bedeutung, wie die letzteren, müssen wir offenbar מה̅תבּרחן beilegen: Wir haben den Ursprung von äthiop. መዝብርት Trümmer, Ruinen, መዝበረ zerstört, verwüstet sein vor uns (trotz Barth, Etymol. Stud. S. 50 Anm.).

והועדהמו Zl. 61/62 = وَأَوْعَدَهُمْ, aber nicht in der Bedeutung des arab. Verbs „er bedrohte sie", auch nicht etwa „er versprach ihnen", sondern wie im Hebr. הוֹעִיד „er bestellte sie, setzte ihnen einen Termin". Diese Bedeutung haben bereits meine Vorgänger erkannt. Aber ein Infinitiv der 4. Konjugation, wie Glaser will, ist hier sicher nicht anzunehmen, vielmehr ist die Form als 3. Pers. sing. masc. Perf. aufzufassen, Fortsetzung von ד̅כי Zl. 56. — Die Erwägung, dass wir in diesem Texte die im Arabischen erheblich zurückgedrängte Bedeutung „einen Termin festsetzen" der Wurzel ועד offenbar noch häufiger finden, ferner der anscheinende Wandel der Negation לא in דא (vgl. auch zu Zl. 92), sowie andere, noch anzuführende Thatsachen haben mir die Überzeugung wachgerufen, dass die im Äthiop. bisher vermisste Wurzel ועד (ausser vielleicht in ሀዩም) in ወዐለ, amhar. ቀለ vorliegt, so dass also auch diese heimatslose Wurzel (Delitzsch-Haupt, Beiträge II, 323) nunmehr ihre Verwandten gefunden hätte. Man beachte zunächst, dass nach Munzinger im Tigrē ምዓል noch nicht schlechthin „Tag" bedeutet, sondern „jour convenu de conseil", also ganz ähnlich wie מוֹעֵד, ميعاد, obwohl das Verbum ውዐለ auch im Tigrē schon schlechthin bedeutet „passer la journée". Das auf Zl. 95 vorkommende Substantiv מועד Termin entspricht so ziemlich der Bedeutung dieses Tigrēwortes ምዓል und dürfte dem äthiop. ቀዐል(ት) gleichzusetzen sein. Ferner bedeutet im Amharischen ውል, auch noch ውዐል geschrieben, convention, contrat, ተቀቀለ fit une convention, ውለኛ qui respecte une promesse, ውላዮ teneur de promesses (Abbadie, dict. amariñña 643); also namentlich das den beiden letzteren Beziehungsadjektiven zu Grunde liegende Substantiv ganz in dem Sinne wie وَعْد Versprechen, Verheissung. Wir werden also annehmen müssen, dass ወዐለ im Äthiopischen ursprünglich die Bedeutungen von ועד, وعد gehabt hat, und dass mithin ዐለት (عِدَة), ቀዐለት ursprünglich nur den bestimmten, festgesetzten Tag bedeutet haben

(vgl. bei Dozy وعده يوما il lui fixa un jour), nicht den Tag schlechthin. Die in der Litteratur ausschliesslich vorliegende Bedeutung „den Tag verbringen" des Verbums ወዐለ (ዋለ) ist denominiert von der späteren Bedeutung der Substantiva ዐለት, ምዐለት. — Über die Entstehung der Bedeutungen der Gruppe ወዓል Wächter, ምውዓል Gefängnis, ባለ፡ውል sentinelle de la caravane könnte ich nur unsichere Vermutungen aufstellen. — Vgl. Barth, etymol. Stud. § 22.

עדיו Zl. 65 schwerlich „zurückkehren", möglicherweise „eilen". Vielleicht als Piel aufzufassen wegen des י an dritter Stelle (statt ו; vgl. ZDMG. 37, 403f., 406).

Zu בעת Zl. 66 vgl. Fraenkel, Fremdwörter 274; WZKM. III, 355. Ausdrucksweise und Zusammenhang lassen es als möglich erscheinen, dass die Kirche infolge des Dammbruches beschädigt oder zerstört war, also wiederhergestellt und neu geweiht werden musste.

Ich wünschte, meine Vorgänger hätten ihre Übersetzungen der schwierigen Worte כבהו קששם דבמשתלה Zl. 67 etwas begründet; vielleicht wäre mir dann ein Irren erspart geblieben. Ich kann aus משתלה nichts anderes herausfinden, als مُسْتَوْلاها, was ungefähr das Gegenteil von „ihrem Dienste" ist, wie Glaser und Winckler übersetzen. Sodann כבהו: Es liegt ja am nächsten, das Wort in כ + בהו zu zerlegen. Aber auf בעת מרב könnte sich בהו grammatisch nicht beziehen, höchstens dass man es adverbialisch „dort" wenden könnte. Und dann würde die Unterdrückung eines Verbs, wenn auch vielleicht nur des Verbs „sein" nach der Konjunktion כ immerhin hart berühren. Es kommt mir die Vermutung von ferne, dass כבהו = ከዕዓሁ sei: „Sie weihten die Kirche von Marib, desgleichen einen Presbyter, der in der Herrschaft über sie sei". Also einen höheren Geistlichen, einen präpositus niedrerer? Oder etwa كَبْهُو قَسِيسٍ? Zu بَهْو s. namentlich Dozy supplem.

Zl. 68. Glaser ist nicht sicher, ob יפער oder יקער zu lesen ist; dasselbe Verbum und derselbe Zweifel kehrt Zl. 116 wieder. Über die Bedeutung kann keine erhebliche Meinungsverschiedenheit bestehen: Der Zusammenhang weist an beiden Stellen deutlich auf „sich an etwas machen, sich anschicken, sich wohin begeben" od. ähnl. Es liegt nahe, an ein dem arab. وقع paralleles südarab. יקע zu denken[1]). — Der Zusammenhang scheint weiter darauf hinzuweisen, dass das verstümmelte Wort .תו am Ende der Zeile „bis dass" bedeutet, was auch Glaser vermutet hat.

Mit וכוצֿער Zl. 70 beginnt der Vordersatz eines neuen verständlichen Satzes: „Und als Sie begonnen hatten, zu . . " So auch

---

1) **Obwohl die W. יפע im Südarab. belegt ist: WZKM. II, 195; ZDMG. 30, 679.**

schon Glaser. Der Nachsatz beginnt mit כן Zl. 72: „Da trat auf Verderben und Pest unter den Stämmen und in der Stadt". צֿללם ist bereits aus I, 69 bekannt, wo es mit מותם verbunden ist. Diese Zusammenstellung, sowie Bedeutungen des arab. ضَلّ, ضَلَالٌ berechtigten uns, dort eine Bedeutung wie „Unheil, Verderben" anzunehmen. Wie dort mit מותם, so ist צֿללם hier mit ערשם verbunden. Dieses etymologisch ganz unklare Wort findet sich bereits Osiand. 10, 3. So unklar diese Inschrift immerhin noch ist (vgl. zuletzt Corp. I. Sem., pars IV, tom. I, pag. 128 ff.), so konnte doch bereits in meinen Neuen Beiträgen S. 8 geschlossen werden, dass ערשם kein Ungemach eines Einzelnen, sondern irgend welche Landplage bedeuten muss. Das ist sichtlich auch hier der Fall. Ich habe vermutungsweise „Pest" übersetzt, weil es auf mich den Eindruck macht, als handle es sich um eine Epidemie (namentlich Zl. 92 f.).

חֿני עלי Zl. 74 = أَخْنَى على. Also „Und weil Sie sahen, dass das Unheil die Stämme vernichtete, verabschiedeten Sie sie, Ihre Abessinier und Ihre Himjaren".

Zl. 76 ff.: „Und nachdem Sie die Verabschiedung unter den Stämmen vollzogen, da erschienen die Grafen, welche sich in Kdr verschanzt hatten; und als sie zum Könige gelangten mit den Truppen, welche Sie gerüstet hatten, um sie zu bekämpfen, da unterwarfen sie sich dem Könige. Und darauf kehrte der König zurück nach der Stadt Mārib vom Damme". Ich glaube nicht, dass der vor מלכן Zl. 78 von Glaser ergänzte Buchstabe ein א ist; ich vermute vielmehr eine Präposition, ל oder ב.

Mit וכוצחהמו Zl. 87 beginnt ein Vordersatz, dessen Nachsatz mit וצחהמו Zl. 88 zu beginnen scheint: „Und als zu Ihnen kam die Botschaft des Nagāšī, da kam (auch) zu ihnen die Botschaft des Königs von Rom u. s. w." Dass hier der Nachsatz beginnt, scheint mir daraus hervorzugehen, dass das Verbum וצחהמו nur hier, gleich an der zweiten Stelle, wiederholt ist, während es die andern vier Male fehlt. Die Botschaft des Lehnsherren, des Nagāšī, war wohl ein bekanntes, erwartetes, feststehendes, selbstverständliches Ereignis, welchem die übrigen Gesandtschaften gegenübergestellt werden konnten. — מחשכת ist auch mir etymologisch dunkel; die ungefähre Bedeutung steht durch den Zusammenhang fest.

In der Auffassung von Zl. 92 ff. weiche ich sehr stark von meinen Vorgängern ab. Ich verzichte auf eine Auseinandersetzung mit ihnen und gebe gleich meine Übersetzung und Erklärung: „Und weil bekannt geworden, dass das Unheil nachgelassen hatte — gepriesen sei der Barmherzige! —, da erschienen die Stämme, wie bei Ihrer ersten Aufforderung, indem sie sich aufmachten zu ihrem (Ihrem) zweiten Termin". Nachdem also mit כל ראיו Zl. 73 ff. gesagt worden war, dass das Auftreten des Unheils, der Pest, der Grund war, aus dem die Stämme beurlaubt wurden, wird hier in

dem mit וכל עדן Zl. 92 beginnenden Satze gesagt, dass nachdem die Pest erloschen, die Stämme wieder einberufen wurden. Glaser zweifelt, ob Zl. 92—93 בללך oder צ̈ללך zu lesen sei (vgl. auch a. a. O. S. 50 Anm. 3): Ich nehme mit ziemlicher Zuversicht das letztere an. In עדן vermute ich عَلَنْ, entsprechend דא = لا. Die Bedeutung von תריד (تَرِيِّد, تَرَايَد) erschliesse ich allerdings lediglich aus dem Zusammenhange. Als entfernte Möglichkeit scheint mir, an رُود, رُوَيْد zu denken; eher noch weniger Zutrauen hätte ich zu der Vermutung, dass תריד bedeutete „sich nach Du-Raidān wenden", dass also die Epidemie nur ihren Schauplatz geändert hätte. — תן Zl. 93 „wie", wieder eine Bestätigung der Mordtmannschen Entdeckung. — In שתאהמו Zl. 94 sehe ich eine dem thatwörtl. Infinitiv des Äthiopischen entsprechende Konstruktion, äthiopisch etwa ተፍጢሒሆሙ. Das scheint bereits Winckler erkannt zu haben, wie man aus seiner Übersetzung „indem sie eilten" schliessen kann.

Zl. 95 ff.: „Und als angelangt waren die Stämme in dem letzten Zeitraum des (Monats) Ḏd'wn, und als die Stämme zu Ihnen entsandt hatten ihre Ergebenheit, da stellten Sie wiederher was durchbrochen war von der Mauer, die Ya'fur vollendet hatte". אחרתן Zl. 97 = آخِرَة + Artikel, während אחרן Zl. 95 doch wohl آخِر + Artikel ist. — ובאשׁירהמו Zl. 97 fasse ich also in derselben transitiven Bedeutung „senden, schicken" (nicht „kommen"), wie Zl. 18—19; dieselbe dürfte dann auch in Ḥ.-Ġur. 8 wahrscheinlich sein. — Zu ברהמו vgl. Zl. 52.

Auch ich kann zwischen Zl. 98 und 99 einen ungezwungenen Zusammenhang nicht erkennen. Es scheint mir, als habe in der fehlenden Stelle etwa gestanden: „Nach vollendeter Wiederherstellung zog der König" nach Saba, desgleichen die Grafen, welche beim Könige waren und Ihre Beamten.

Zl. 101 ff.: „Und als Sie sie (die Mauer) wiederhergestellt hatten, von dem Ausbrechen des Grundfelsens an bis zur Spitze, und als Sie vor der Mauer hinzugefügt hatten eine Neuanlage, da betrug das was Sie mit den Stämmen vollendet hatten 45 Ellen an Länge und 35 Ellen an Höhe und 14 Ellen an Breite, in Steinblöcken". Aus dem Zusammenhange scheint sich zu ergeben, dass es sich bei קשׁבנם nicht um eine Erneuerung, eine Restaurierung, sondern um eine Neuanlage handelt. Demgemäss haben auch Glaser und Winckler übersetzt. Entsprechende Bedeutung scheint das Verbum Zl. 112 zu haben. — רימם wohl der Singular zu dem äthiop. plurale tantum አርያም. — Auffallend ist Zl. 108—109 ארבעת עשׁר אמם.

Denn da I, 74—75, II, 106—108 אמם immer als Femininum konstruiert wird, so sollte man auch hier ארבע עשרת אמם erwarten.

Zu dem unbekannten חררו Zl. 110 vgl. zu Zl. 57. Dann ומשׂרהו ושׂצנהו; s. I, 7—8.

Zl. 112 ff.: „Und Sie legten neu an einen Auslass eines Ḫbšm, abgesehen von den alten". Wenn חבשׂם Eigenname wäre, so würde דהב חבשׂם bedeuten „den Auslass von Ḫbšm", womit die Neuanlage genügend gekennzeichnet wäre. Es wäre dann nicht recht ersichtlich, weshalb noch der Zusatz עיר אקדמן hinzugefügt ist; er wäre mindestens sehr überflüssig. Beinahe notwendig aber wird dieser Zusatz, sobald wir דהב חבשׂם in der oben angegebenen völlig indeterminierten Weise auffassen: Der König legte einen Ḫbšm-Auslass neu an, zu den alten schon vorhandenen hinzu und von diesen wohl zu unterscheiden! Ich fasse also אקדמן als determinierten Plural auf. Aus diesen Erwägungen vermute ich, dass חבשׂם ein Appellativum ist, — vielleicht dasselbe bedeutend was in I כאבת genannt ist.

Zl. 113 f. ונמרי מפללם scheint von הקשׂבו abzuhängen: Der König legte neu an ... „und das Nmry von Mfllm". Beide Ausdrücke aus I bekannt. Da aber in I von einem נמרי מפללם nicht die Rede ist, so steht nichts im Wege, dasselbe hier als Neuanlage zu betrachten. — Möglich indes, dass es von עיר abhängt.

וכדרזאו Zl. 114 f. entspricht dem ודרזאו I, 82, wie auch I 36 gestanden haben wird. Das כ ist hier störend, da schwerlich ein Vordersatz anzunehmen ist.

Das letzte Glied der zusammengesetzten Zahl 50 806, שׂדהם, kann der Regel nach nicht mit dem unmittelbar folgenden דקקם = دقيق Mehl verbunden werden. Es wird also, wozu ja auch sonst der Sinn durchaus drängt, ein Massausdruck weiblichen Geschlechts im Sinn behalten sein: „50 806 (Pfund od. ähnl.) Mehl". Ebenso wird ein Massausdruck im Sinne behalten sein Zl. 121 „und 26 000 (Pfund od. ähnl.) Datteln". — Auf תמרם folgt nun unmittelbar בקנתן ידעאל. Ich glaube, wir haben hier eine Apposition zu תמרם, die die nähere Art der Datteln angiebt, wahrscheinlich eine gute Gattung. Bedenkt man, dass die Dattelpalme im Äthiop. በቀልት heisst, so scheint es äusserst naheliegend, in dem inschriftlichen בקנתן dieses, um die Endung *ān* vermehrte äthiopische Wort wiederzufinden. Wechsel von *n* und *l*: ZDMG. 48, 650. Also „Yada'ilsdatteln".

ומבחם Zl. 122: „und Schlachtvieh" = äthiop. ዝብሕ (für ዝብሖ). Dieser Begriff wird sofort erläutert durch „3000 דביחם und Rinder", woraus ersichtlich, dass דביחם etwas specielleres als מבחם bedeuten muss, vielleicht speciell „Schlachtkameele".

Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage.

Von

E. Hardy.

Bei der Bearbeitung, die ich im Auge habe, handelt es sich nicht um eine freie Erfindung, die nur die aus der epischen Kṛṣṇa-Sage bekannten Namen und allenfalls einzelne Momente derselben rein willkürlich verwendet. Es sind hier vielmehr deutliche Anklänge an die betreffende epische Litteratur vorhanden, oder, richtiger gesagt, Beziehungen, die nur unter der Voraussetzung eines Abhängigkeitsverhältnisses zu erklären sein werden.

Vor mir hat zuerst Joseph Dahlmann auf die Bedeutung des Textes, der bei unserer Frage fast allein in Betracht kommt, d. i. des Ghatajātaka, für die Kṛṣṇa-Sage hingewiesen[1]). Ich selbst bin ungefähr gleichzeitig mit D. auf dieses wichtige Stück der Pāli-Litteratur aufmerksam geworden. Ich fand nämlich, dass die Verse des Kaṇhapetavatthu[2]) sich beinahe vollständig mit den Versen des genannten Jātaka decken, während die Prosaerzählung in Dhammapālas Kommentar gerade die auf die eigentliche Kṛṣṇa-Sage bezüglichen Teile weglässt[3]). Ich versäumte es aber damals die Sache weiter zu verfolgen. Indem ich nunmehr darauf zurückkomme, will ich mich indess nicht damit begnügen, einfach zu zeigen, dass Beziehungen zwischen der epischen und der buddhistischen Litteratur auch was den uns beschäftigenden Gegenstand angeht vorhanden sind, sondern ich möchte zugleich versuchen, sie ein wenig genauer anzugeben. Dies hat natürlich seine Grenzen. Allein der Versuch ist wenigstens zu machen, und so ganz ergebnislos wird die Prüfung sicherlich nicht verlaufen. Ein Gewinn wäre es schon in meinen Augen, wenn es sich herausstellte, dass gewisse Elemente der Sage unbedingten Anspruch auf ein hohes Alter haben, ja wenn es am Ende auch nur bei der Wahrnehmung bliebe, dass bestimmte Züge am Sagenbilde, darunter auch solche

1) Das Mahābhārata als Epos u. Rechtsbuch, S. 134.
2) p. 18 f. (Ich citiere alle Pāli-Texte, wo nichts anderes bemerkt wird, nach den Ausgaben der Pāli-Text-Society).
3) p. 93 ff.

von scheinbar untergeordneter Art, uns von zwei Seiten her verbürgt sind, so hätte eben darin der Schluss auf die ursprüngliche Gestalt der Sage eine nicht zu verachtende Stütze gefunden.

Da, wie schon gesagt, es ein Jātaka ist, aus dem ich schöpfe, so muss ich ein paar Worte über die Kompositionsweise des Ghata-jātaka vorausschicken. Dagegen habe ich nicht nötig, die sattsam bekannte Einrichtung unserer Jātaka-Aṭṭhakathā, worin sämtliche Jātakas übereinstimmen, nochmals darzulegen[1]). Ich beschränke mich also lediglich auf meine Quelle. Zwar befinde ich mich nicht, um davon auszugehen, in der gleichen Lage wie Heinrich Lüders in Hinsicht auf die Ṛṣyaśṛṅga-Sage, allein auch ich habe ebenso wie er „die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten“ [2]). Letztere ist in unserem Falle der alleinige Träger der Sage, die Gāthās stehen mit ihr als solcher in keinem weiteren Verbande, als dass sie Namen enthalten, die auch in der Kṛṣṇa-Sage vorkommen. Wir hören von Kaṇha (Kṛṣṇa), auch Kesava (Keśava) genannt, dem sein Lieblingsbruder Ghata oder Ghatapaṇḍita, der weise Ghata gegenübersteht, von einem Rohiṇeyya (Rauhiṇeya) und von Dvārakā, einer nicht näher bezeichneten Örtlichkeit. Die Besprechung der beiden ersten Namen sowie des letzten nehme ich später wieder auf. Was Rohiṇeyya betrifft, den die eigentliche Kṛṣṇa-Sage unseres Jātaka unerwähnt lässt, so glaube ich, dass uns hier eine Erinnerung an den Sohn der Rohiṇī (der zweiten Gemahlin Vasudevas) vorliegt. Die Gāthās lassen uns im Unklaren, ob derselbe ein Verwandter oder Freund von Kaṇha-Kesava war. Der begleitende Prosatext nennt ihn einen *amacca* (*amātya*), also meinetwegen einen Minister des Königs Vāsudeva (= Kaṇha-Ḳesava). Ghata, welcher in der Kṛṣṇa-Sage des nach ihm benannten Jātaka übrigens nur einmal (in der Liste der Söhne der Devagabbhā, und zwar als zweitjüngster) aufgeführt wird, könnte wegen der ihm zugedachten Rolle, die (buddhistische) Weisheit über den Tod zu verkündigen, mit Ghṛta, dem Sohne des Dharma[3]) in Verbindung gebracht werden. Dharma wäre dann natürlich in dem Sinne zu nehmen, den Buddha dem Worte verliehen, wie denn auch dieser selbst sich mit Ghatapaṇḍita in derjenigen seiner früheren Existenzen identifizierte, in welcher er mit Vāsudeva und den übrigen aus dem Kṛṣṇa-Kreise gemeinsam handelnd auf der Weltbühne erschienen war.

---

1) Näheres darüber in T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, vol. I, p. LXXIV ff.; The Jātaka, translated under the editorship of Prof. E. B. Cowell, vol. I, p. VII.

2) Götting. gel. N. phil.-hist. Cl. 1897, S. 119.

3) *Anos tu putro Dharmo 'bhūt, Ghṛtas tasyātmajo 'bhavat.* (Harivaṃsa I, 32 127; ich citiere den H⁰ nach der Bombayer Ausg. von 1897. Diese Ausg. zählt für jedes der drei Bücher die *adhyāyas* besonders. Ich bezeichne das Harivaṃsaparvan der Einfachheit halber mit I, das Viṣṇup⁰ mit II und das Bhaviṣyap⁰ mit III; die grössere arab. Ziffer gibt den betr. *adhy⁰* und die kleinere den *śloka* an.)

Die Situation, in die uns die erwähnten Gāthās[1]) versetzen, und die wir auch ohne die die Strophen verbindende Prosa[2]) leicht erraten könnten, ist kurz folgende. Kaṇha-Kesava kann sich über den Tod seines Sohnes nicht trösten. Um ihn auf andere Gedanken zu bringen, simuliert sein Bruder Ghata Irrsinn, indem er lamentierend beständig ausruft: *saso saso* (der Hase, der Hase). Kaṇha erfährt dies durch Rohiṇeyya und alsbald erhebt er sich von seinem Lager, das er seit dem Tode des Sohnes nicht verlassen hatte, und fragt den Bruder, wer ihm denn einen Hasen weggenommen habe, er brauche nur zu sagen, welchen er wünsche, einen von Gold oder Edelstein, einen aus Erz oder Silber, einen aus Alabaster (? *saṅkhasilā*) oder Korallen. oder Meister Lampe in Person, er solle ihn haben. Keinen von allen, ist die Antwort, aber den Hasen im Mond! Da begehrst du, was du nicht haben kannst, versetzt darauf Kaṇha. Und doch, sagt Ghata, thust du das Gleiche, denn den Toten ruft kein Spruch, kein Kraut und kein Geld zurück. Sterben müssen Alle. Kṛṣṇa hört auf zu klagen und ist vollkommen beruhigt. — Das Kaṇhapetavatthu hat überdies 5 Verse (vv. 11—15), die im Ghatajātaka fehlen. Sie behandeln das Thema, dass Alle sterben müssen und dass nichts vor dem Tode schützt, weder Stand und Rang noch (brahmanisches) Wissen; diejenigen aber, die sich innerlich frei gemacht, streifen, wenn ihre Zeit gekommen, das Leibliche leicht von sich ab. Motiviert sind diese zwischen v. 10 u. 11 des Ghata⁰ eingeschobenen Verse durch die Worte, welche dem Kaṇhapeta⁰ zufolge der „Meister" sprach, bevor er die Erzählung mitteilte, und nach Beendigung derselben wiederholte: „Die Weisen der Vorzeit hörten auf die Rede der Weisen und klagten nicht um den toten Sohn" und „So hörten die Weisen der Vorzeit auf die Rede der Weisen und liessen ab von der Klage um den Sohn"[3]). Ferner ist die Stellung von v. 11 (*Yassa etādisā*)[4]) in beiden Texten verschieden, sie ent-

1) Ich verweise auf Fausbölls Ausg. (vol. IV, p. 84ff.).

2) Nur eine Strophe (2) führt die Erzählung weiter.

3) Ähnlich wie im Ghatajātaka = Kaṇhapetavatthu der um seinen Sohn trauernde Kaṇha durch seinen Bruder zur Einsicht gebracht wird, sieht auch im (jinistischen) Kommentare, den Herm. Jacobi (Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāravatīs und von dem Tode Kṛṣṇas) in dieser Zeitschrift (Bd. 42, 1888, S. 503f.; 518f.) herausgegeben und übersetzt hat, Baladeva auf die Bilder hin, die sein Bruder Siddhārtha ihm vorzauberte, das Vergebliche seines Kummers über den Tod Kṛṣṇas ein. Im übrigen sei an Arjunas Klage um seinen Sohn Abhimanyu im Droṇaparvan des Mahābhārata und den Zuspruch Kṛṣṇas erinnert (72 66—74; ich citiere das Mahā⁰ nach der Bombayer Ausg. von 1890 und sonst wie auf S. 26 Anm. 3 angegeben ist), desgleichen an Arjunas Klage um Kṛṣṇa (Mausalaparvan 8 15. 23 f.) und Vyāsa Dvaipāyanas Belehrung.

4) Die kleinen Abweichungen im Wortlaut verdienen Beachtung. Sie werden bestätigt durch die Scholien, die aus dem 5. Jahrh. n. Chr. herrühren. Der dem 11. Verse (nach der Rezension des Jātaka) im Petavatthu verliehene Wortlaut scheint mir veranlasst zu sein durch die Stellung dieses Verses nach

spricht jedoch, wie ich glaube, im Jātaka besser der Gedankenfolge als im Petavatthu, wo dieser Vers den Abschluss des Ganzen bildet.

Die Gāthās, deren Inhalt ich in Kürze angegeben habe, machten einen Bestandteil der kanonischen (nur Gāthās[1]) umfassenden) Jātaka-Sammlung aus, ehe sie in das Petavatthu herübergenommen wurden. Das Peta- und das Vimānavatthu, zwei (jüngere) Parallelsammlungen haben sich nämlich Alles angeeignet, was irgendwie zu ihrem Zwecke passte. So kommt es, dass wir in jeder dieser Sammlungen genug erborgtes Gut antreffen[2]). Damit ist freilich noch nichts darüber entschieden, ob die überlieferte Gestalt des Ghatajātaka auch die ursprüngliche war. Die Frage nach der Gestalt, die dieses Jātaka bei seiner Rezipierung in das Petavatthu hatte, drängt sich schon durch die verschiedene Fassung der mit *atīte* (Einstmals) anhebenden Prosaerzählung auf. Berücksichtigt man blos den in den Gāthās behandelten Gegenstand — die Klage eines Vaters um seinen toten Sohn, und wie derselbe von seinem Schmerze geheilt ward —, so liegt die Vermutung nahe, dass die in der Petavatthu-Aṭṭhakathā überlieferte Erzählung die ursprüngliche sei. Ohne Zweifel ist dieselbe sachlicher gehalten als die in der Jātaka-Aṭṭakathā uns überlieferte Erzählung. Nichtsdestoweniger bin ich aus inneren und äusseren Gründen der Meinung, dass die kürzere Fassung in der Petavatthu-A⁰ durch Abkürzung und vornehmlich unter Beiseitelassung der Kṛṣṇa-Sage aus der ausführlicheren Jātaka-Erzählung hervorgegangen ist.

Fürs Erste machen wir auch anderwärts die Beobachtung, dass

---

dem mit *Evaṃ karonti sappaññā* beginnenden Verse, für welche Ordnung wir gleichfalls an den Scholien eine Gewähr haben. Ob aber nicht in Pāda b doch ursprünglich *amaccā purisapaṇḍitā* statt *amaccaparicārikā* stand, ist aus dem betreffenden Scholion nicht mit Sicherheit zu entnehmen.

1) Bekanntlich läuft neben der Einteilung in 5 Nikāyas eine in 9 Aṅgas her (s. Sum. Vil. part I, p. 23 f.). Das Einteilungsprinzip ist bei letzterer nicht rein von der Form allein, sondern teilweise auch vom Inhalt hergenommen. Unter die Gāthās fallen nach Buddhaghosa (l. c.) blos Dhammapada, Thera- und Therī-Gāthā und vom Suttanipāta die Gāthās ohne die Suttas. Nun rechnet aber schon Dhammapāla (Einl. zur Aṭṭhakathā des Petavatthu und Vimānavatthu) auch Peta- und Vimānavatthu zu den Gāthās. Beide Texte umfassen nur Strophen, und gleichwohl setzen diese eine die Strophen verbindende Prosa ebenso voraus wie das Jātakam. Wenn also das letztere als Aṅga für sich figuriert neben den Gāthās u. s. w., so ist damit nicht bewiesen, dass seine Prosaerzählungen von Anfang an fixiert waren noch dass wir kein Recht haben das Jātakam den Gāthās zu subsumieren. Ausschlaggebend für seine aparte Stellung war indess vielleicht weniger die ungleich grössere Zahl von Strophen, die es enthält, verglichen mit Sammlungen vom Umfange eines Peta- oder Vimānavatthu, als der Umstand, dass bei jedem Jātaka die zeitliche Perspektive von vornherein gegeben war. An dem stereotypen *atīte* konnte sich kein Erzähler, so weitgehende Lizenzen er sonst auch hatte, vorbeidrücken. Darin bestand ihr unterscheidendes Merkmal.

2) Als Beispiel für das Vimānavatthu nenne ich das Guttilavimāna (p. 28), worin beim Guttilajātaka (vol. II, 248 ff.) Anleihen gemacht werden.

unsere Jātaka-Sammlung was die Prosaerzählung angeht oft recht weit ausholt und mitunter Stoffe hereinbezieht, die mit den Gāthās zunächst nichts zu thun haben, die demnach einzig aus einer gewissen Pietät gegen den überkommenen Erzählungstoff, nebenbei auch aus Lust am Erzählen uns erhalten worden sind. Solche Fälle sind zahlreicher als die andern, in denen Prosa und Verse zwar einen und denselben Stoff behandeln, aber mit so vielen Abweichungen von einander, dass man nicht umhin kann, eine ältere mit den Versen übereinstimmende Prosa zu postulieren. Bei Fällen wie dem unsrigen haben wir allerdings immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Erzählung nicht schon von Anfang an den Umfang hatte, den sie in der Überlieferung einnimmt, dass mithin eine ausschliesslich den Inhalt der Gāthās reproduzierende Erzählung sich allmählich zu einer freieren erweiterte. Daneben bleibt eine andere Möglichkeit bestehen, nämlich dass in eine rein profane Geschichte (vom buddhistischen Standpunkte aus) blos um ihr eine erbauliche Seite abzugewinnen eine lehrreiche Episode eingeschaltet wurde[1]). Auffallend ist jedenfalls, dass in dem uns vorliegenden Falle die Gāthās die Episode allein, dagegen nichts von der profanen Sage aufbewahrt haben, um so auffallender, als Teile der Kṛṣṇa-Sage auch in Liedform in buddhistischen Kreisen bekannt waren. Wir treffen an zwei verschiedenen Stellen unserer Jātaka-Sammlung je eine Strophe an, worin direkt nur an den Schlussteil der Prosaerzählung im Ghatajātaka angespielt wird, doch so, dass damit indirekt zugleich das Vorhandensein der ganzen Erzählung, d. i. der Kṛṣṇa-Sage in ihrem vollen Umfang bezeugt wird[2]). Wenn daraufhin der Scholiast das Ghata⁰ als den Fundort jener Sage nennt, an die diese Verse anspielen (*vatthuṃ Ghaṭajātake* [sic] *vitthāritaṃ*)[3]), so hat er vollkommen richtig gesehen, obschon der

1) Man vergegenwärtige sich was Buddhaghosa (Sum. Vil. part I, p. 89) bemerkt. Er führt als ein Beispiel der im Dīgha-Nikāya (vol. I, p. 7) erwähnten Königsgeschichten an *Mahāsammato Mandhātā Dhammāsoko evaṃ mahānubhāvo* und als Unterart die Hofgeschichte (*gehasitakathā*), wovon ein Beispiel sei *asuko rājā abhirūpo dassanīyo.* Geschichten von diesem Genre gehören zur niederen Unterhaltung (*tiracchānakathā*), die sich nicht für Asketen geziemt. Dagegen, wenn sie von dem Genre sind wie *so pi nāma evam mahānubhāvo khayaṃ gato*, sind sie zulässig, weil sie Stoff zur Betrachtung über die Vergänglichkeit geben.

2) *Yañ ce pivitvā Andhakaveṇhuputtā*
samuddatīre paricārayantā
upakamuṃ musalehi aññamaññam (vol. V, p. 18 v. 25);
Kaṇhadīpāyan' āsajja isiṃ Andhakaveṇhuyo
aññamaññaṃ musale hantvā sampattā Yamasādanaṃ (l. c. p. 267 v. 29).

3) Zur Strophe *Kaṇhadīpāyan' āsajja.* Zur andern Strophe *Yañ ce pivitvā* giebt er nur die Erklärung *Andhakaveṇhuputtā ti dasabhātikarājāno.* Dagegen erinnert er zu v. 3 des Tesakuṇajātaka (vol. V, p. 115) an das Ghatajātaka, wo erzählt werde, wie die Söhne der zehn Bruder-Könige den Untergang des Geschlechtes des Vāsudeva herbeigeführt haben.

Sachverhalt ohnehin klar genug lag für jeden Sehenden. Es stehen uns also fürs Zweite nicht blos die oben erwogenen inneren, sondern auch die zuletzt in Betracht gezogenen äusseren Gründe zur Seite. Ich glaube daher sagen zu dürfen, dass die ausführlichere Fassung unserer Erzählung die ursprüngliche und dass sie so alt ist wie die Gāthā-Bestandteile der Jātaka-Sammlung, d. h. in vorchristliche Zeit hinaufreicht.

Meine Aufgabe ist es nun, die im Ghatajātaka enthaltene Kṛṣṇa-Sage mit der Sage im Harivaṃsa einerseits (d. i. in Bezug auf Kṛṣṇas Herkunft und Thaten) und mit der Sage im Mausalaparvan des Mahābhārata (B. XVI) anderseits (d. i. in Bezug auf den Tod Kṛṣṇas und den Untergang seines Geschlechtes) zu vergleichen. Nur im zweiten Teile gebe ich eine vollständige Übersetzung des hierher gehörigen Abschnittes aus dem Ghata⁰, wie ich auch in diesem Teile die jinistische Gestalt der Sage heranziehen werde [1]). Hingegen scheint mir im ersten Teile eine sorgfältige Analyse der Sage auf Grund des Ghata⁰ und mit Rücksicht auf ihre Übereinstimmung mit der epischen Sage, bez. ihre Verschiedenheit von derselben zu genügen. Daran soll sich die Beantwortung einiger mit dem vorliegenden Gegenstande zusammenhängender Fragen anschliessen.

I. Kṛṣṇas Herkunft und Thaten [2]).

§ 1. Im Nordland (Uttarapatha) herrscht Mahā-Kaṃsa in der Stadt Asitañjana [3]) als König. Er hat zwei Söhne und eine Tochter. Die Namen der beiden Söhne sind *Kaṃsa* [4]) und Upakaṃsa, der Name der Tochter ist *Devagabbhā*. So das Ghatajātaka. Nach dem Harivaṃsa sind *Kaṃsa* und *Devakī* Geschwisterkinder, doch vgl. § 2. Der Vater des K⁰ heisst Ugrasena und der der D⁰ Devaka, und diese sind Brüder, Söhne des Āhuka [5]). Die Residenz ist Mathurā [6]).

---

1) Es verlohnt sich nicht die durch Ernst Leumann (Actes du sixième Congrès intern. des Orient. IIIème partie, p. 551 f.) unter dem Titel „Die Herodes-Sage" bekannt gewordene jinistische Parallele zu dem ersten Teile unserer Sage heranzuziehen, da sie abgesehen von dem Motiv der Kindervertauschung keine Berührungspunkte aufweist.

2) s. Jāt. vol. IV, p. 79—84. Ich verweise zudem auf die Analyse, welche Ernst Windisch von der Kṛṣṇalegende nach dem Harivaṃsa in den Berichten der k. sächs. Ges. d. Wiss. philol. hist. Cl. Bd. 37 (1885), S. 456 ff. gegeben hat. Sie reicht bis auf den Krieg mit Jarāsandha.

3) Die nähere Bestimmung Kaṃsabhoge „im Gebiet des K⁰" trägt nichts zur Aufhellung der geogr. Lage bei. Der zweite Teil von Asitañjana begegnet uns wieder in Añjanadevī, Vāsudevas Schwester. Es drücken überhaupt viele Namen in unserer Sage die dunkle Farbe aus. Ausser Asita⁰ und Añjanadevī gehören hierher Kaṇha und Kaṇhadīpāyana, auch Kāḷasena (oder Kāḷayāna), Kāḷamattiya (oder Kāḷamattika), um nur beim Ghatajātaka stehen zu bleiben.

4) Übereinstimmende oder ähnlich lautende Namen sind cursiv gedruckt.

5) I, 37 26—33.

6) Wird beschrieben I, 54 56—62.

Der eine Upakaṃsa im Ghata⁰ vertritt die acht übrigen Brüder des Kaṃsa. Die Namen Devaka und Devakī sind nicht von *deva* zu trennen[1]), und Devakī entspricht Devagabbhā, sei es dass man *devagarbha* als Göttersposs deutet oder im Sinne von „Götter (*devās*) zu Sprösslingen habend" versteht. Die Namen von sechs Söhnen der Devagabbhā endigen auf *deva*. Möglicherweise liegt somit im Namen Devagabbhā eine Reminiscenz vor aus der Sage, wonach die *ṣaḍgarbhā*, d. i. die sechs Söhne des Asura Kālanemi in den Leib der Devakī eingehen[2]), doch könnte es ebensogut blosser Zufall sein. — Das Urteil über die Verschmelzung des Göttlichen mit dem Menschlichen in der Jātakagestalt unserer Sage muss ich mir bis zum Schlusse vorbehalten.

§ 2. Sofort nach der Geburt der Devagabbhā verkündigen „zeichenkundige Brahmanen" ihrem Vater: ein Sohn, der aus ihr geboren wird, werde Kaṃsas Geschlecht zu Grunde richten. Ohne Vorsorge für die Unschädlichmachung dieser Weissagung zu treffen, vielmehr diese Sorge seinen Söhnen überlassend, scheidet Mahā-Kaṃsa aus dem Leben. Kaṃsa kommt darauf mit seinem Bruder überein, die Devagabbhā niemanden in die Ehe zu geben und streng überwachen zu lassen. Sie wählen dazu einen Sklaven aus namens Andhakaveṇhu, dessen Frau mit Namen *Nandagopā* die Devagabbhā zu bedienen hat. *Nandagopa* heisst im Hari⁰ der Kuhhirt, dessen schützende Hand in die Geschichte des jungen Kṛṣṇa mächtig eingreift. Wenn im Ghata⁰ nur die Frau des Hirten, nicht dieser selbst den Namen Nanda führt, so bietet sich uns für diese Erscheinung ungezwungen eine Erklärung im Namen Andhakaveṇhu = Andhakavṛṣṇi. Der Erzähler beabsichtigte offenbar ihn irgendwo anzubringen und auf diese Weise zwei berühmte Namen zugleich in der Erinnerung festzuhalten. Über die Andhaka[3])-Vṛṣṇis begehrt, wie der Hari⁰ einleitungsweise meldet, Śaunaka Näheres zu erfahren, nirgends aber begegnet uns das Kompositum (meist Vṛṣṇyandhaka) öfter als in der Sage von ihrem Untergang im Mausalaparvan des Mahābhārata. Beide sind Namen von berühmten Stämmen, deren gleichnamige Stammesheroen von Yadu abstammen, auf den auch Kṛṣṇa sein Geschlecht zurückführt. Das Kompositum Andhakaveṇhu ist uns darum eine wertvolle Reliquie, und vornehmlich aus dem Grunde teuer, weil Vāsudeva-Kṛṣṇa und seine Brüder als Andhakaveṇhuyo oder Andhakaveṇhuputtā in der (buddhistischen) Sage fortleben, m. a. W. als echte Yādavas[4]). Dass

1) Anders Albrecht Weber in Abh. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1867, S. 316, Anm. 2.

2) II, 2 20—23.

3) Ein Andhaka erscheint in der Scene, die auf die Zornausbrüche Kaṃsas folgt (Hari⁰ II, 23) und als Andhakavacana registriert wird, ein anderer II, 86 im Andhakavadha.

4) Ich hatte diesen Aufsatz bereits fertig, als ich die Revue de l'histoire des religions, t. XXXVII (1898), mai-juin, zu Gesicht bekam und hier (p. 342)

Kṛṣṇa desshalb ein Vāsudeva heisst, weil sein Vater Vasudeva ist, weiss das Ghata⁰ nicht; es kennt ihn als Vāsudeva, doch nicht Vasudeva hat ihn erzeugt, sondern Upasāgara aus *Madhurā*[1]), er selbst bleibt zeitlebens ein Sohn des Andhakaveṇhu.

Im Hari⁰ lesen wir, dass eine Weissagung über Devakī dem Kaṃsa aus dem Munde des Ṛṣi Nārada zu teil wird. Über den Zeitpunkt, wann diese Weissagung erfolgte, sagt der Hari⁰ nichts. Es ist jedoch anzunehmen, dass Devakī damals bereits mit Vasudeva verheiratet war. Nārada hat im Rate der Götter von dem Anschlag auf Kaṃsas Leben gehört. Er erscheint vor K⁰ und verkündigt: hier diese Devakī in Mathurā, die deine jüngere Schwester, der achte Spross von ihr, o K⁰, der wird dein Tod sein[2]). K⁰ trifft Vorsichtsmassregeln. Devakī wird von Geheimwächtern umgeben, die sie im übrigen sich frei bewegen lassen, aber in der Zeit der Schwangerschaft ein achtsames Auge auf sie haben[3]). Devagabbhā dagegen wird von jedem direkten Verkehr mit der Aussenwelt abgeschnitten, was freilich nicht verhindern kann, dass sie dank der Dienste, die ihr Nandagopā leistet, sich in Upasāgara verliebt. Upa⁰, der jüngere Bruder von dem nach dem Tode seines Vaters Mahā-Sāgara in Uttaramadhurā herrschenden Sāgara[4]), hatte sich in seiner Heimat unmöglich gemacht und war zu den Kaṃsas gekommen, die ihn in allen Ehren aufnahmen. Sobald die Folgen seines intimen Verhältnisses zur Devagabbhā sich zeigten, hörten auch die Kaṃsas davon. Nandagopā erzählt ihnen Alles, nachdem sie die Zusicherung der Straflosigkeit erhalten hatte. Daraufhin geben die Kaṃsas ihre Schwester dem Upasāgara in die Ehe, für den Fall aber, dass sie einen Sohn gebären werde, soll dieser umgebracht werden. Nach dem Hari⁰ beschliesst Kaṃsa alle Kinder der Devakī zu töten.

§ 3. Das Ghata⁰ erzählt, wie Devagabbhā zur Freude des Kaṃsa, der sie gern retten möchte, eine Tochter gebar, die Añjanadevī und wie sie und ihr Gemahl sich auf Kaṃsas Veranlassung im Dorfe *Govaḍḍhamāna* niederlassen. Auch der Hirt Vasudeva lebt mit seinen beiden Frauen Devakī und Rohiṇī am Berge *Govardhana* unweit Mathurā[5]). Zum zweiten Male bringt

die oben S. 29 Anm. 2 citierte Gāthā-Stelle aus dem Kumbhajātaka angeführt und Andhakaveṇhu als Andhakavṛṣṇi gedeutet fand.

1) Auch im Hari⁰ knüpft Mathurā an *madhu* an:
tasmin madhuvanasthāne Mathurā nāma sā purī (I, 54 56).

2) *tatraiṣā Devakī yā te Mathurāyāṃ laghusvasā*
yo 'syā garbho 'ṣṭamaḥ Kaṃsa sa te mṛtyur bhaviṣyati (II, 1 16); dazu bemerkt der Kommentar: *anye tu pitṛsvaseti pāṭhaṃ prakalpya pitṛsaṃbandhinī svasā vyavahitabhaginī ti vyācakhyuḥ.* Sollte nicht Devakī auch in der epischen Sage einmal die Schwester Kaṃsas gewesen sein, bevor sie zur Schwester seines Vaters wurde?

3) II, 2 5f.

4) Ein aus dem Mahā⁰ bekannter Name.

5) *Vasudeva iti khyāto goṣu tiṣṭhati bhūtale*
Girigovardhane nāma Mathurāyāstvadūrataḥ (I, 55 36).

Devagabbhā ein Kind zur Welt, und an dem nämlichen Tage auch die Hirtin Nandā, jene einen Sohn und diese eine Tochter. Die beiden Neugeborenen werden alsbald mit einander vertauscht, so dass auch diesmal die Kaṃsas keinen Grund haben sich am Leben des Kindes zu vergreifen. Durch die gleiche List rettet Devagabbhā alle zehn Söhne, die sie gebar. Ihr ältester Sohn heisst Vāsudeva, der zweite Baladeva, nun folgen Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varuṇadeva, dann Ajjuna, Pajjuna, der weise Ghata und als zehnter Aṅkura[1]). Sie werden für Söhne des Andhakaveṇhu gehalten und gelten, weil dieser Sklave ist, selbst als Sklaven.

Das Motiv der Kindervertauschung hat auch der Hari⁰, indess nur beim achten Sohne der Devakī tritt es in Kraft, wobei zu beachten ist, dass dieser achte Sohn (Kṛṣṇa-Vāsudeva, doch von den am Leben gebliebenen Söhnen der Devakī der zweite) dem ersten im Ghata⁰ entspricht[2]). Dagegen ist der Kaṃsa des Hari⁰ grausamer als der K⁰ des Ghata⁰; er tötet auch die unterschobene Tochter, das Kind der Yaśodā, des Nanda Frau. Wie nach dem Ghata⁰ Vāsudeva und seine Brüder im Hause des Sklaven Andhakaveṇhu aufwachsen, so wächst nach dem Hari⁰ Kṛṣṇa nebst dem älteren von der Rohiṇī geborenen Sohne des Vasudeva, der wieder dem zweiten Sohne der Devagabbhā entspricht, Saṃkarṣaṇa mit Namen (auch Rāma oder Balarāma genannt)[3]) im Hause des Hirten und Sklaven Nanda heran[4]).

§ 4. Die zehn Söhne der Devagabbhā zeichnen sich durch grosse Körperstärke aus; besonders sind sie Meister im Ringkampfe. Sie machen sich ein Vergnügen daraus Leute, die mit dem schuldigen Tribut zum Könige ziehen, abzufangen und auszuplündern. Der Ruf ihrer Gewaltthaten dringt bis zum Könige, der den Andhakaveṇhu zu sich bescheidet und ihm unter Androhung von Strafen gebietet, seine Söhne vom Plündern abzuhalten. In die Enge getrieben, gesteht derselbe: es sind nicht meine Söhne, sondern des Upasāgara Söhne. Kaṃsa hält darauf Rat mit seinen Ministern und beschliesst einen Ringkampf zu veranstalten und bei dieser Gelegenheit die zehn Brüder, wenn sie zur Stadt kommen,

---

1) Die Namen Canda⁰, Suriya⁰, Aggi⁰ und Varuṇa⁰ bedürfen keiner Erklärung. Ajjuna und Pajjuna (nicht Pajjunna = Parjanya) sind gleichfalls auf den ersten Blick zu erkennen; Arjuna, der bekannte Held des Mahābhārata und wohl nicht ohne Absicht in die Nähe Kṛṣṇas gerückt, Pradyumna, nach dem Mausalaparvan (2 45) ein Sohn des Kṛṣṇa. Für die übrigen zwei, Ghata und Aṅkura bleibe ich die Erklärung schuldig; übrigens vgl. S. 26. Zehn Söhne und eine Tochter begegnen uns auch bei der Ehe Kṛṣṇas mit Rukmiṇī, wozu s. E. Windisch a. a. O. S. 446.

2) Auch in der jinistischen Kṛṣṇa-Sage ist Baladeva der ältere Bruder des Vāsudeva, wie im Hari⁰, nicht der jüngere, wie im Ghata⁰.

3) Der Hari⁰ hat den Namen Baladeva in dem „Baladevāhnika" genannten täglichen Gebete des Rāma erhalten (II, 109), wo es v. 2 heisst: *Baladevena rakṣārthaṃ proktam āhnikam ucyate.*

4) II, 6 2.

festzunehmen und zu töten. Er verabredet mit *Cānura* und *Muṭṭhika*, zwei Ringkämpfern den Tag des Kampfes.

Von Kṛṣṇas Körperkraft weiss der Hari⁰ viel zu erzählen. Der Bericht darüber füllt eine Reihe von *adhyāyas*. Kaṃsa ahnt nichts Gutes, als er davon Kenntnis bekommt. Er sendet seinen Schatzmeister Akrūra zu den Hirten mit dem Befehle nach der Stadt zu kommen, aber auch die beiden Söhne des Vasudeva mitzubringen, da er deren Kraft und Geschicklichkeit im Ringkampfe zu sehen wünsche[1]). Eine Verabredung des Königs mit *Cāṇūra* und *Muṣṭika* geht auch hier dem Kampfe voran. Sie erstreckt sich auch auf den Befehl an die beiden Ringkämpfer, die Hirtenjünglinge zu töten[2]). Während aber nach dem Ghata⁰ eine volle Woche zwischen ihr und dem Kampfe liegt, findet sie nach dem Hari⁰ nur einen Tag vorher statt[3]). Der Hari⁰ lässt ihr die Ankunft des Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa voraufgehen[4]).

§ 5. Am anberaumten Tage strömt das Volk zur Arena, und „Bank an Bank gedränget sitzen" die Städter alle „wartend da", „in weiter stets geschweiftem Bogen" (*cakkāticakkaṃ mañcātimañcaṃ bandhiṃsu*)[5]). Die beiden Ringkämpfer treten auf und bald erscheinen auch die zehn Brüder. Diese hatten vorher noch die Färberstrasse ausgeplündert und schöne Gewänder angelegt, desgleichen sich in den Parfümerie- und Kranzläden das Beste ausgesucht. Im Hari⁰ spielt sich die Scene mit dem Färber gleichfalls auf der Strasse ab. Auch hier kommen die beiden zu schönen Kleidern, zu Kränzen und Salben[6]). Über die Ansammlung des Volkes in der Arena (*mahāraṅga*), die Ankunft der Ringkämpfer und der beiden Söhne des Vasudeva berichtet der Hari⁰ ähnlich wie das Ghata⁰, dagegen hat (nach der Version des Hari⁰) Kṛṣṇa, bevor er die Arena betritt, noch einen Kampf mit einem bösartigen Elephanten zu bestehen, den Kaṃsa eigens zu diesem Zwecke hatte bereitstellen lassen[7]).

In der Beschreibung des Ringkampfes im Ghata⁰ tritt Vāsudeva hinter seinem Bruder Baladeva zurück. Dieser allein nimmt zuerst den Kampf mit Cānura und alsdann mit Muṭṭhika auf. Jenen trifft er mit einem Elephantenriemen erst auf den Leib, dann auf den Kopf, diesem zerdrückt er die Knochen. Beide Ringkämpfer

1) *etau yuddhavidau raṅge kālanirmāṇayodhinau*
dṛḍhau ca kṛtinau caiva śṛṇomi vyāyatodyamau
asmākam api mallau dvau sajjau yuddhakṛtotsavau
tābhyāṃ saha niyotsyete tau yuddhakuśalāvubhau (II, 22 88 f.).

2) II, 28 20—29.

3) II, 28 10.

4) Und damit natürlich auch die § 5 zu erwähnenden Auftritte.

5) An die Übereinstimmung des Hari⁰ mit dem Ghata⁰ in der Beschreibung der Arena, ihrer Ausschmückung u. s. w. will ich nur nebenbei erinnern; s. Hari⁰ II, 27 5 ff.

6) s. darüber E. Windisch, a. a. O. S. 466.

7) II, 29 (der *Kuvalayāpīḍavadha*).

bleiben tot auf dem Platze. Sterbend wünscht Muṭṭhika als „Menschenfresser" wiedergeboren zu werden, und seinem Wunsche entsprechend wird er ein Menschenfresser im Walde Kāḷamattiya. Nach diesem unerwarteten Erfolge springt Kaṃsa auf und ruft: Packt die zehn Sklavenbrüder! Da schleudert Vāsudeva den Discus und tötet damit Kaṃsa und seinen Bruder. Nach dem Hari⁰ soll, wie Kaṃsa angeordnet, Cāṇūra den Kṛṣṇa und Muṣṭika dessen Bruder aufs Korn nehmen. Der Kampf beginnt nach einer Auseinandersetzung über die Kampfesregeln. Kṛṣṇa tötet den Cāṇūra, Saṃkarṣaṇa den Muṣṭika. Kaṃsa fährt zornig in die Höhe und befiehlt die beiden Hirtenjünglinge auszuweisen. Alle Hirten sollen verbannt, die Kühe und die übrige Habe sollen ihnen abgenommen werden. Er will Nanda in Ketten legen und Vasudeva mit einer seinem Alter nicht angemessenen Strafe (*avṛddhārhena daṇḍena*, II, 30 68) bestrafen. Da stürzt sich Kṛṣṇa wie ein Löwe auf Kaṃsa, fasst ihn bei den Haaren, zieht ihn in die Arena und tötet ihn[1]).

Kaṃsas Unterthanen sind ausser sich vor Schrecken, fährt das Ghata⁰ fort, und huldigen den Siegern. Die Herrschaft in Asitañjana, die diesen hiermit zugefallen war, übertragen sie auf ihre Eltern[2]) (doch wohl Devagabbhā und Upasāgara!), während sie selbst auf die Eroberung von ganz Indien ausziehen[3]). Der Hari⁰ stellt die Sache so dar, dass nach Erschlagung des Kaṃsa Kṛṣṇa seinen Eltern zu Füssen fällt, auch die übrigen Yādavas geziemend ehrt, darauf mit seinem Bruder in das väterliche Haus geht und den Ugrasena als König in Mathurā einsetzt[4]). Zwischen die Schilderung dieser Vorgänge und der nun folgenden kriegerischen Thaten schiebt der Hari⁰ ein den Aufenthalt der beiden Jünglinge in Avanti bei Sāndīpani, die Besiegung des Yama durch Kṛṣṇa und die Rückkehr der Beiden nach Mathurā[5]).

§ 6. Das Ghata⁰ hebt aus den Eroberungen der zehn Brüder nur hervor die Einnahme von Ayojjhā (Ayodhyā). Den König Kāḷasena nehmen sie gefangen, töten ihn und reissen die Herrschaft an sich. So geht es weiter. Eine Eroberung reiht sich an die andere, bis sie Dvāravatī (Dvārakā) erreichen. Diese Stadt ist auf der einen Seite vom Meere und auf der andern von einem Berge eingeschlossen. Ein Wunderwesen, das die Gestalt eines Esels angenommen hat[6]), hält Wache. Sobald dasselbe Feinde bemerkt, schlägt es die Tonart des Esels an, und sofort erhebt sich die

1) II, 30 72—88.
2) So verstehe ich *rajjaṃ gahetvā mātāpitaro tattha katvā.*
3) Wir haben hier einen Nachklang des *digvijaya* (Mahābh. II, 25, 1 ff.).
4) II, 30 89—93; 32.
5) II, 33.
6) Man mag hier an den Dämon Dhenuka denken, der das Aussehen eines Esels hatte (*gardabharūpadhṛk*) und im Palmenwald hauste (Hari⁰ II, 13 12), aber alle übrigen Einzelheiten sind verschieden.

Stadt in die Lüfte und steht im Meere auf einer Insel. Sind die Feinde abgezogen, so steht die Stadt wieder auf dem alten Flecke. So geschah es auch damals, als die zehn Brüder sich der Stadt näherten. Der Esel schrie, und die Stadt erhob sich und liess sich auf einer Insel nieder. Da sie aus den Augen der zehn Brüder verschwunden war, entfernten sich diese. Als sie sich abermals der Stadt näherten, ereignete sich genau derselbe Vorgang. In ihrer Not wandten sie sich an Kaṇhadīpāyana. Dieser hiess sie zum Esel zu gehen und demselben ihre Verehrung zu bezeugen. Sie thaten, wie ihnen befohlen war, aber der Esel erklärte, er müsse schreien, doch könnten sie die Stadt am Auffliegen verhindern. Es sollten nur vier Leute mächtige eiserne Haken herbeischaffen und an den vier Stadtthoren mächtige Eisenpfosten in den Boden stossen, wenn dann die Stadt auffliegen wolle, sollten sie eine an die Haken angebrachte eiserne Kette an die Pfosten befestigen, so werde die Stadt nicht auffliegen. Während der Esel einmal nicht schrie[1]), führten sie seine Anordnungen aus, und richtig, als der Esel wieder schrie, flog die Stadt nicht auf. So drangen sie in die Stadt ein, töteten den König und bemächtigten sich der Königswürde[2]).

In den Einzelheiten weicht der Bericht im Hari⁰ so sehr von dem in das Ghata⁰ aufgenommenen Berichte ab, dass es überflüssig erscheint auf die Verschiedenheiten einzugehen. Der Name Jarāsandha fehlt, aber eine gewisse Ähnlichkeit besteht doch zwischen der Erzählung, wie die beiden Brüder die vom Bergwald gebildete Umwallung durchbrechen[3]), und den Worten des Ghata⁰: *nagaraṃ parikkhipitvā ṭhitarukkhagahanaṃ viddhaṃsetvā pākāraṃ bhinditvā* (p. 82, l. 23f.). Der Name Kālasena oder nach einer Variante Kāḷayāna klingt an Kālayavana an und würde noch besser stimmen, wenn wir wüssten, ob nicht Kāḷayāna ein Schreibfehler für Kāḷayona ist. Indess ist Kāḷa⁰ König von Ayodhyā und Kālayavana König der Yavanas, und dieser wird nicht durch Kṛṣṇa, sondern durch den Blick eines Heiligen getötet. Was Dvāravatī angeht (die Thorreiche) oder Dvārakā[4]), die Stadt, die in beiden

1) Im Widerspruch zu seiner eigenen Aussage. Eine andere Lesart für *aviravante* ist *aḍḍharatte* „um Mitternacht“, nämlich nahmen sie die Stangen, stiessen an den Stadtthoren die Pfosten in den Boden u. s. w. Ich halte die erstere Lesart für die richtige. Wer wollte auch beim Märchen Alles so genau nehmen? — Ich habe *naṅgala* statt mit Pflug mit Haken übersetzt. Was Pflüge dabei thun sollen, will mir nicht einleuchten.

2) In dem adhy. Dvāravatīnirmāṇa (II, 58) findet sich nichts, was Anlass zu dem Märchen von der fliegenden Stadt hätte geben können. Übrigens ist darin auch keine Rede von der Eroberung von Dvāravatī. Ich glaube ein ähnliches Märchen wie das hier erzählte irgendwo gelesen zu haben, bin aber nicht imstande die Parallele augenblicklich namhaft machen zu können.

3) II, 42 (Gomantadāha). Freilich ist die Situation grundverschieden.

4) Dvārakā kommt nur in den Gāthās vor, je einmal im Ghatajātaka (bez. Kaṇhapetavatthu) und viermal im Aṅkurapetavatthu. Der epische Śloka verwendet auch Dvāravatī.

Berichten genannt wird, so ist die Beschreibung der Lage (am Ufer des Meeres und am Berge Raivata) derjenigen im Ghata⁰ analog, allein dort wird Dvāravatī erst gegründet, und zwar von Kṛṣṇa selbst mit Hilfe des göttlichen Baumeisters Viśvakarman, hier dagegen rückt Vāsudeva mit seinen Brüdern heran, um Dvāravatī zu erobern. Genau genommen aber bildet auch im Hari⁰ Dvāravatī den Abschluss der Kriegsthaten Kṛṣṇas, und als er endlich nach Dvāravatī zurückkehrte, war auch für ihn die Stadt bereits keine neue mehr.

§ 7. In Dvāravatī lassen sich dem Ghata⁰ zufolge die zehn Brüder bleibend nieder. Die Eroberung von ganz Indien oder, da Indien die Erde ist, die Welteroberung ist ihnen gelungen. Sie teilen nun ihr Reich in zehn gleiche Teile. Dabei hatten sie aber ihre Schwester vergessen. Da tritt Aṅkura, der jüngste der Brüder, seinen Teil an Añjanadevī ab, und indem er sich nur ein Einkommen aus jedem der zehn Landesteile vorbehält, geht er auf Handelsgeschäfte aus [1]). Es wird dann noch gesagt, dass sie Söhne und Töchter bekamen und dass ihre Eltern starben. Mit den Worten: „Damals betrug das Menschenalter zwanzig tausend Jahre“ bricht die Erzählung ab, und mit dem Satze: „Damals starb dem König Vāsudeva ein lieber Sohn“ wird die Sage eingeleitet, die den Inhalt der Gāthās ausmacht und von mir Eingangs besprochen wurde.

Im Hari⁰ wird nach dem ersten Einzug in die Stadt Dvāravatī die Hochzeit Kṛṣṇas mit Rukmiṇī und nach dem zweiten Einzug die Hochzeit seines Enkels Aniruddha mit Uṣā beschrieben, womit das zweite Parvan endigt. Das dritte Parvan bietet für die Fortsetzung unserer Sage nichts, wohl aber tritt hier das Mausalaparvan im Mahābhārata ergänzend ein.

II. Kṛṣṇas Tod und der Untergang seines Geschlechtes.

§ 8. Lange Zeit war verstrichen, da dachten die Knaben, die Söhne der zehn Brüder bei sich: man sagt, Kaṇhadīpāyana sei mit dem himmlischen Auge begabt, auf! lasst uns ihn auf die Probe stellen! Sie putzten ihren jüngsten Bruder zurecht und banden ihm an den Leib ein Kissen, so dass er aussah wie eine Schwangere, dann führten sie ihn zum Büsser und frugen: Ehrwürden, was wird dieses Mädchen gebären? Da schaute der Büsser im Geiste, dass den zehn Bruder-Königen der Untergang bevorstände und seine eigene Lebensdauer zu Ende wäre, und sprach: Knaben, was habt ihr mit diesem zu schaffen? „Aber das sagt uns!“ hiess es

1) Aufgenommen ist dieser Teil der Sage in die Einleitung zum Aṅkurapetavatthu (in Dhammapālas Kommentar, S. 111), wo aber eine andere Geschichte erzählt wird, für welche Aṅkura, der wohlthätige Kaufmann, die Hauptperson abgiebt.

sogleich. Darauf sagte der Büsser: nach einer Woche wird dieser ein Khadira-Reis[1]) gebären, damit wird das Geschlecht des Vāsudeva seinen Untergang finden, ihr aber möget immerhin das Khadira-Reis nehmen, es verbrennen und die Asche in den Fluss werfen. „Verschmitzter Frömmling, ein Mann kann nimmer gebären", riefen sie aus, drehten einen Strick und machten damit seinem Leben ein Ende. Die Könige liessen alsdann die Knaben kommen und frugen sie, warum sie den Büsser getötet hätten. Sie erfuhren Alles und gerieten darob in grosse Angst, dem Knaben aber liessen sie aufpassen, und als nach einer Woche ein Khadira-Reis ihm aus dem Leibe kroch, verbrannten sie es und warfen die Asche in den Fluss. Von diesem wurde sie bis an die Mündung geführt und blieb dort an einer Seite hängen. Daraus kam ein Schilfrohr[2]) hervor. Eines Tages gingen die Könige an die Mündung des Flusses, um sich am Meere zu belustigen. Sie errichteten eine grosse Halle, schmückten sie, assen und tranken und bildeten zum Zeitvertreib zwei Reihen, indem die Gegenüberstehenden Hände und Füsse wider einander rieben. Sie gerieten dabei in Streit. Da riss Einer in Ermangelung einer Waffe[3]) ein Blatt vom Schilfe, doch kaum hatte er es in die Hand genommen, da verwandelte es sich in eine Khadira-Keule, und damit schlug er auf Viele los. Auch die andern alle, die das Gleiche thaten, hatten schliesslich eine Keule in der Hand, hieben damit auf einander ein und brachten sich gegenseitig um. Nur Vāsudeva, Baladeva, ihre Schwester Añjanadevī und der Hofkaplan retteten sich auf einem Wagen, alle übrigen fanden ihren Untergang. Die Vier, die auf ihrem Wagen flohen, erreichten den Wald Kāḷamattika. Hier hauste als Menschenfresser der Ringkämpfer Muṭṭhika. Sobald dieser der Ankunft Baladevas gewahr wurde, zauberte er ein Dorf hervor und spazierte darin einher unter Sprüngen und Jauchzern und Händeklatschen. Baladeva bemerkte ihn und sagte: Bruder, mit dem da will ich kämpfen, und allen Abmahnungen Vāsudevas zum Trotz stieg er vom Wagen, ging zu jenem hin und klatschte. Dieser aber packte ihn an der ihm entgegengestreckten Hand und verschlang ihn, gleich als wäre er ein Stück Rettig. Darauf wanderte Vāsudeva mit seiner Schwester und dem Hofkaplan weiter. Sie gingen die ganze Nacht hindurch und erreichten bei Sonnenaufgang ein Dorf an der Grenze. Da schickte Vāsudeva seine Schwester und den Hofkaplan ins Dorf, um gekochte Speise zu holen, während er selbst in ein Gebüsch kroch und sich daselbst niederlegte. Ein Jäger *Jaras* mit Namen sah das Gebüsch sich bewegen und dachte, es müsse ein Eber sein, schoss los und traf ihn am Fusse.

1) Ich bin nicht sicher, ob ich *ghaṭikā* richtig übersetzt habe. Es kann aber hier kaum etwas anders bedeuten als Knoten u. dgl. Der botanische Name für Khadira ist Acacia Catechu.

2) *eraka* (im Pāli Neutrum) bezeichnet eine harte Grasart.

3) Ich übersetze hier *muggara* ganz allgemein mit Waffe.

„Wer hat mich getroffen“ rief dieser. Da merkte der andere erst, dass es ein Mensch war, und wollte vor Angst davonlaufen. Der König[1]) nahm seine ganze Geisteskraft zusammen, raffte sich auf und rief ihn zu sich mit den Worten „Onkel[2]), fürchte dich nicht, komme her!“ Er kam herbei, und auf die Frage, wer er sei, gab er zur Antwort: ich heisse Jaras, o Herrscher. „Von Jaras getroffen wird er sterben“ haben mir die Alten[3]) verkündet, ganz gewiss muss ich heute sterben — dachte der König und sprach: Onkel, fürchte dich nicht, komme her, verbinde mir die Wunde![4]) Darauf liess er sich von ihm die offene Wunde verbinden und entliess denselben. Heftige Schmerzen stellten sich ein, und als die beiden andern ihm Speise brachten, konnte er sie nicht geniessen. Dann wandte er sich zu ihnen mit den Worten: heute werde ich sterben, ihr aber seid verwöhnt und könnt euch keinen andern Lebensunterhalt suchen, so lernt denn von mir diese Zauberkunst (*vijjā*)! Er lehrte sie eine Zauberkunst, nahm Abschied von ihnen und schied aus dem Leben. Auf diese Weise haben Alle ausser der Añjanadevī ihren Untergang gefunden.

Ich lasse unmittelbar auf diesen Bericht des Ghata⁰ den des Mausalaparvan folgen und halte mich dabei möglichst an den Wortlaut des Originals. Er lautet folgendermassen:

„Im sechsunddreissigsten Jahre nachher (d. i. nach der grossen Schlacht auf dem Kurufelde) fand der grosse Untergang der Vṛṣṇis statt. Sie schlugen auf einander los mit Keulen von Kāla[5]) getrieben.“ Dies kam so. Es waren Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada, drei Büsser nach Dvārakā gekommen. „Da schmückten die Söhne des Kṛṣṇa ihren Bruder Sāmba wie ein Weib und gingen zu den Büssern und sprachen: hier ist ein Weib des Kṛṣṇa, der sich einen Sohn wünscht, was wird sie gebären? Die Seher gaben zur Ant-

---

1) Vāsudeva.

2) *mātula*. In dieser Anrede drückt das Wort natürlich nicht die Verwandtschaft aus, sondern ist ein Zeichen von Zutraulichkeit, um Vertrauen zu erwecken.

3) *maṃ porāṇā vyākariṃsu*. Nun enthält davon die obige Weissagung Kaṇhadīpāyanas kein Wort, dagegen wird allerdings diese Todesursache in der Antwort berücksichtigt, welche die Seher den Knaben erteilen nach der Angabe des Mausala⁰ (s. weiter unten). Ich entnehme daher aus dieser Bemerkung des Ghata⁰, dass dem Erzähler eine Version der Sage bekannt war, in der Vāsudeva die Ankündigung empfing, dass ihn Jaras verwunden werde, wie auch die jinistische Bearbeitung der Sage (s. unten) es darstellt, und denke bei *porāṇā* unmittelbar an die Quelle, aus der das Ghata⁰ schöpfte. Ob diese Quelle unser Mausala⁰ war oder ein Purāṇa, auf das sowohl dieses selbst als die beiden andern Versionen unserer Sage, die buddhistische und die jinistische, zurückgehen, darüber s. S. 46 f.

4) Eigentlich den Schuss (*pahāra*).

5) Das Schicksal oder überhaupt etwas Dämonenhaftes, und dazu gehört auch der Fluch eines Heiligen, woran wir hier zu denken haben, wie die Frage zeigt: Von wem verflucht, sind die Helden, die Vṛṣṇi-Andhakas untergegangen? (*kenānuśaptās te vīrāḥ* u. s. w.)

wort: eine furchtbare eiserne Keule zum Untergang der Vṛṣṇi-Andhakas wird des Vāsudeva Erbe, dieser Sāmba gebären; hierdurch werdet ihr Bösewichter das ganze Geschlecht ausser Rāma und Janārdana (*Kṛṣṇa*) zerstören; zum Meere wird Halāyudha (Baladeva = Rāma) gehen und sein Leben lassen, Jaras aber wird Kṛṣṇa auf dem Lager am Boden tötlich verwunden. Am folgenden Tage gab Sāmba die verhängnisvolle Keule von sich. Bestürzt darüber, liess sie der König[1]) zu feinem Pulver zerreiben und dieses ins Meer werfen". Allen Stadtbewohnern wurde der Genuss geistiger Getränke aufs strengste verboten, und aus Furcht gehorchten Alle. Aber Kāla ruhte nicht. Unheilverkündende Zeichen traten auf. Zucht und Ordnung schwanden. Man schämte sich nicht mehr Böses zu thun, zeigte sich feindselig gesinnt gegen die Brahmanen, die Väter (Manen) und die Götter, verachtete auch die Lehrer. Die Banden der Ehe wurden gelöst. Selbst in den Regionen, wo die Gestirne ihren Stand haben, herrschte Verwirrung. Kṛṣṇa wurde ob Alles dessen, was er sah, nachdenksam; es lebten in ihm alte Erinnerungen auf, die ihn Schlimmes ahnen liessen. Er ordnete eine Wallfahrt an (eine *tīrthayātrā*). Die Andhavṛṣṇis[2]) rückten denn auf Wagen, Rossen und Elephanten aus, wohlversehen mit Speise und Trank. Ein grosses Trinkgelage entfaltete sich, wobei verletzende Worte fielen und die Teilnehmer in Streit gerieten. Sie wurden handgemein und schlugen gegenseitig auf einander, auch die Söhne Kṛṣṇas fielen. „Zornig nahm Kṛṣṇa eine Hand voll Schilfrohre. Diese verwandelten sich in furchtbare Keulen aus Eisen ähnlich dem Demant. Damit erschlug Kṛṣṇa alle, die er traf, Andhakas, Bhojas, Śaineyas und Vṛṣṇis. Einer erschlug den andern im Kampfe mit den Keulen, von Kāla getrieben. Jedem, der ein Schilfrohr ergriff, verwandelte es sich in einen Demant; Gras verwandelte sich dort in Keulen, und die Keulen waren hart wie Demant. Der Sohn erschlug den Vater, der Vater den Sohn, trunken taumelten sie herum einer kämpfend mit dem andern, wie Lichtmotten ins Feuer fallen, so fielen nieder die Kukkuras und Andhakas. Keiner dachte beim allgemeinen Morden ans Davonlaufen." Kṛṣṇa suchte nach seinem Bruder Rāma und fand ihn in einem Walde einsam und verlassen. Da sah er eine grosse weisse Schlange aus seinem Munde heraus kriechen und zum Meere gehen, und Rāma schied von seinem Leibe. Kṛṣṇa wanderte im menschenleeren Walde und legte sich nieder auf den Boden und dachte nach über den Untergang seines Geschlechtes. Da kam der Jäger *J a r a s* an den Ort. Dieser hielt den Daliegenden für eine Gazelle und traf ihn an der F u s s s o h l e. Als er in die Nähe kam, sah er, dass es ein Mensch war. Da Jaras aber sich selbst die Schuld davon beimass, erfasste er dessen Füsse (aus Verehrung), und da er

1) Kṛṣṇa.
2) So 3 8 *Andhakavṛṣṇayaḥ;* sonst immer *Vṛṣṇyandhakāḥ.*

innerlich sehr beunruhigt war, tröstete ihn Kṛṣṇa und fuhr dann zum Himmel auf, wo er als Nārāyaṇa unter die Götter aufgenommen wurde.

Hiermit schliesst der vierte Adhyāya. Die folgenden Adhyāyas kommen für unsern Zweck nicht weiter in Betracht.

§ 9. Beiden Erzählungen sind folgende Punkte gemeinsam:

a) Die Knaben, Söhne der Andhaka-Vṛṣṇis (Yādavas) lassen ihren Mutwillen aus an einem, bez. mehreren *tāpasa* (*tapodhana*, *muni*), einer Persönlichkeit, die man nicht reizen darf, und deren Zorn Verderben bringt. Sie kleiden einen aus ihrer Mitte als schwangeres Frauenzimmer und wünschen nähere Auskunft über die zu erwartende Geburt.

b) Die Androhung des über ihr Geschlecht hereinbrechenden Strafgerichtes. Dieses wird eingeleitet durch ein grosses Mirakel.

c) Die Befürchtungen auf Seite des Königs (Vāsudeva-Kṛṣṇa).

d) Die unter den Trunkenen[1]) ausbrechende Schlägerei, wobei sie die sich beim Abreissen in Keulen (*musala*) verwandelnden Schilfrohre (*erakā*) als Waffen gebrauchen.

e) Die Vernichtung des ganzen Geschlechtes. Alle fallen in jenem Kampfe bis auf Baladeva (Rāma) und Vāsudeva (Kṛṣṇa).

f) Baladeva stirbt vor seinem Bruder, und letzterer selbst fällt durch einen Jäger — Jaras mit Namen —, der ihn für ein Wild hält.

g) Die Frauen, als deren Repräsentantin in der buddhistischen Quelle Añjanadevī erscheint, bleiben verschont.

Anstatt im Anschluss hieran auch die trennenden Punkte hervorzuheben, ziehe ich es vor einen Blick auf die jinistische Quelle[2]) zu werfen, in welcher uns die Sage vom Untergange Dvāravatīs, wie Hermann Jacobi sie genannt hat[3]), überliefert ist.

§ 10. Hier springt auf der Stelle eine Eigentümlichkeit in die Augen, die wir bei der buddhistischen glücklicherweise vermissen. Die Erzählung hat eine rein jinistische Färbung bekommen und dadurch viel von ihrer künstlerischen Wirkung verloren. Immerhin macht sie auch in dieser absichtlich mit ihr vorgenommenen

---

1) So auch in der Gāthā-Strophe, die beginnt *Yañ ce pivitvā* (s. S. 29 Anm. 2).

2) Aus dem Kommentare Devendras zum Uttarādhyayana-sūtra (s. H. Jacobi, a. a. O. S. 493; überhaupt sei auf den Text und die Übersetzung, deren Mitteilung wir J. verdanken, ausdrücklich verwiesen). Ich vermute, dass die mir durch die S. 31 Anm. 4 erwähnte Notiz bekannt gewordene Mitteilung von Serge d'Oldenbourg (Parallèle bouddhique à propos de la légende jaina de la perte de Dvāravatī) sich mit dem nämlichen Gegenstande befasst, konnte mir aber leider die Mémoires de la section or. [de St. Petersbourg ?] VI, 335—336 (1892) nicht verschaffen.

3) *Bāravaīe Jāyavāṇaṃ ca viṇāso* heisst es übrigens auch im angezogenen Texte.

„Verbesserung“ (vom jinistischen Standpunkte aus) einen günstigen Eindruck und besitzt sie ein Kolorit, das wir der tendenzfreien Gestalt der Sage bei den Buddhisten gerne wünschen möchten.

Zuvörderst fällt auf, dass die jinistische Sage Baladeva Kṛṣṇa überleben lässt. Irre ich nicht, so hängt diese Umgestaltung mit der Tendenz zusammen, aus dem ersten der beiden ein Prachtstück der jinistischen Selbstverleugnung zu machen, damit (nach seiner Reifeerklärung) es keinen Anstoss mehr erregen könne, sobald der Brauch aufkam, in jinistischen Kreisen auch Kṛṣṇa, den Gott eines fremden Kultes, zu verehren[1]). Einmal diese Änderung vorausgesetzt, konnte Baladeva in die Rolle eintreten, die in der buddhistischen Sage den beiden Begleitern Vāsudevas zufiel. Er geht Wasser holen für Kṛṣṇa, dem mittlerweile der todbringende Jäger naht, doch als er wieder kommt, findet er ihn nicht mehr am Leben[2]). Ferner fällt auf, dass die jinistische Gestalt der Sage den Untergang der Yādavas zwar auch in Zusammenhang bringt mit der Ausgelassenheit der Knaben (Prinzen), die den Büsser Dīvāyaṇa grausam prügeln[3]), aber Vernichtung durch Feuer, das der in der Form eines Agnikumāra wiedergeborene Dīvāyaṇa anfacht, an die Stelle des Keulenkampfes setzt. Es musste infolge dieser Umgestaltung aus der Drohung, die Dīvāyaṇa über Dvāravatī aussprach, Alles auf die Keule Bezügliche wegbleiben, ebenso wie natürlich auch der Seher keine Veranlassung hatte, das Mirakel an dem Knaben in seine Strafandrohung einzuflechten. Diese zunächst privatim, dann vor Vāsudeva ausgesprochene Drohung enthält blos das Eine, dass beim Untergange von Dvāravatī keiner ausser Vāsudeva und Baladeva[4]) gerettet werden solle. Von einer Rettung der Frauen ist daher in der Beschreibung des Brandes von Dvāravatī keine Rede. Rohiṇī und Devakī kommen mit Vasudeva

---

1) Als der Wundermann Baladeva die Gestalten von Dāmodara (Kṛṣṇa) und von ihm selbst hervorzauberte, zeigte er sie „gerade den Feinden“ (*visesao veriyāṇa purao*). Wozu dies, wenn wir nicht bei „Feinden“ an Widersager der Jainas, vielleicht an Bauddhas zu denken haben?

2) Im Ghatajātaka lebt Vāsudeva noch, als Añjanadevī und der Hofkaplan aus dem „Dorfe“ zurückkehren. Die jinistische Quelle macht zwei Episoden daraus. Zuerst geht Baladeva in die „Stadt“, um Speise und Trank für Kṛṣṇa zu holen. Als er dort angegriffen wird, eilt Kṛṣṇa herbei und beide verzehren zusammen die von Baladeva um einen Ring und ein Armband erstandene Speise und trinken den Wein. Dann aber hat Kṛṣṇa von neuem Durst, und während Baladeva für ihn Wasser holt, naht sich dem im Schatten eines Baumes Ruhenden der Jäger Jarakumāra, ein älterer Bruder Kṛṣṇas von Vasudevas dritter Gemahlin Jarā, und trifft ihn an der Fusssohle.

3) Der Tod des Büssers tritt hier nicht, wie im Ghata⁰, unmittelbar infolge der erlittenen Misshandlung ein, doch ist die körperliche Misshandlung, von der im Mausala⁰ nichts steht, ein beiden Quellen gemeinsamer Zug.

4) So auch im Mausala⁰, dagegen anders im Ghata⁰. — Der Tod Vāsudevas durch Jarakumāra wird nun doch auch angekündigt, aber nicht durch Dīvāyaṇa, sondern durch den Arhat Ariṣṭanemi, den Vāsudeva über die Geschicke seines Geschlechtes befragt hatte.

um, während die sechszehntausend Frauen[1]) des Kṛṣṇa bezeichnend genug den Tod durch Fasten wählten; vielleicht ein Hinweis auf Kṛṣṇas jinistische Allüren, die man ihm andichtete, um der allenfallsigen Einrede gegen seine Kanonisierung zu begegnen. Um so beachtenswerter ist angesichts der noch deutlich erkennbaren Kontaminierung der Sage vom Tode Kṛṣṇas und dem Untergange seines Geschlechtes durch die Sage von der Verschlingung der Stadt Dvāravatī durch das Meer die Konservierung des Namens Sāmba in der Geschichte von den übermütigen Knaben. Sāmba macht seine Brüder auf den köstlichen Kādambarī-Wein aufmerksam und veranlasst sie zum Trinken, an das sich dann als weitere Folge die Misshandlung des Dīvāyaṇa anschliesst. Die jinistische Quelle muss diesen Namen an der Stelle vorgefunden haben, wo sie ihn verwendet, allein sie unterdrückte aus besonderen Gründen, die wir nicht kennen, die Vermummung Sāmbas und was sonst noch daran hing und schuf ein Seitenstück zu der auch dem Mausalaparvan nicht fremden Wegspülung von Dvārakā durch das Meer[2]) in dem grossen Brande der Stadt. Ich nehme also an, dass die Zerstörung durchs Feuer unter dem Einfluss der Katastrophe mit dem Wasser von dem jinistischen Erzähler adoptiert wurde und als bequemes Expediens die möglicherweise anstössige Geschichte mit der Vermummung entbehrlich machte. Es war darum weiterhin ganz in Ordnung, die Erzählung, die in der Zerstörung Dvāravatīs kulminierte, auch mit einer dem Dvāravatīnirmāṇa konformen Beschreibung einzuleiten[3]). Während hierin der jinistische Bericht ganz selbständig verfuhr, wennschon in Anlehnung an eine vorhandene Sage, so berührt er sich wieder in andern Einzelheiten bald mehr mit der epischen, bald mehr mit der buddhistischen Gestalt. Die Erwähnung von schlimmen Vorzeichen vor dem einbrechenden Strafgerichte, von der Ausgelassenheit unter der Bevölkerung Dvāravatīs stimmt zu dem Epos[4]).

---

1) Nach E. Windisch, a. a. O. S. 446 findet sich die gleiche Zahlenangabe im Viṣṇupurāṇa, V, 28, 5.

2) *Niryāte tu jane tasmin sāgaro makarālayaḥ*
Dvārakāṃ ratnasaṃpūrṇāṃ jalenāplāvayat tadā.
Yad yaddhi puruṣavyāghro bhūmes tasyā vyamuñcata
tat tat samplāvayām āsa salilena sa sāgaraḥ.
Tad adbhutam abhiprekṣya Dvārakāvāsino janāḥ
tūrṇāt tūrṇataraṃ jagmur aho daivam iti 'bruvan (7 41—43).

Arjuna kündigt sie an (6 10 *idaṃ tu nagaraṃ sarvaṃ samudraḥ plāvayiṣyati*); dann wird das Ereignis selbst geschildert.

Bei den Buddhisten scheint diese Sage verloren gegangen zu sein. Ähnlichkeit jedoch hat mit ihr die Sage von der Überschwemmung der Stadt Bharu durch das Meer infolge der Sünde eines Königs im Bharujātaka (vol. II, p. 172).

3) *sā (nagarī) ya deva-nimmiyā savva; — dhana-kaṇaya-rayaṇa-jaṇa-vaya-raha-turaya-samiddhā deva-nimmiyā Bāravaī.*

4) Wenn man versucht ist, auch die Reflexionen, welche Baladeva und Vāsudeva über die Macht der „That" (*kamma*) anstellen, sowie den ähnlich

Dagegen steht ausser anderm[1]) die Aufnahme des § 11 zu besprechenden Dīvāyaṇa in die Sage im Einklang mit dem Ghatajātaka. Wenn Baladeva an der Leiche Kṛṣṇas eine Feier veranstaltet und sie dem Feuer übergibt, so gleicht er hierin Arjuna, der die Leichen von Rāma und Vāsudeva verbrennen lässt und erst weiterzieht, nachdem er der Vorschrift gemäss die Totenfeier vollzogen hatte[2]). Und wenn Vasudeva und Devakī, auch Rohiṇī, den Untergang von Dvāravatī erleben, so kommt die jinistische Version dem Epos, in welchem Devaka und seine Frauen den Tod Kṛṣṇas überleben, wiederum näher als die buddhistische, die die Eltern der zehn Bruder-Könige vorher sterben lässt.

Schliesslich ist es von einiger Bedeutung, auf die Eigennamen zu achten, mit welchen die jinistische Quelle im Unterschied von der buddhistischen uns bekannt macht. Vāsudeva hat ausser den Beinamen Kaṇha = Kṛṣṇa und Kesava = Keśava, die auch das Ghata⁰ kennt, die weiteren: Jaṇaddaṇa = Janārdana, Hari und Govinda[3]); Baladeva heisst auch Rāma und Halin und „in der Welt" (*loe*) Narasiṃha. Eine Frau des Vāsu⁰ heisst Ruppiṇī = Rukmiṇī, und von Vāsudevas Söhnen werden Samba = Sāmba, Pajunna (Pradyumna), der im Ghata⁰ als Kṛṣṇas Bruder auftritt, ferner Suya = Śuka (sonst nur als Sohn des Vyāsa bekannt), Niruddha (? = Aniruddha), dann noch Sāraṇa (über ihn und Aniruddha vgl. Mausala⁰ 1 15; bez. 2 45) und Nisadha = Niśatha (sonst unbekannt) angegeben. Als Sohn des Rāma wird Kujjavāraya genannt, der sonst nicht vorkommt. Drei Namen von Vasudevas Frauen erfahren wir: Devaī = Devakī, Rohiṇī und Jarā. Die Yādavas, über welche Vāsu⁰ herrscht, machen die Hälfte der Bharatas aus. Die Pāṇḍusöhne, Verwandte der Yādavas, wohnen in Mahurā = Mathurā „am südlichen Ocean". Dovaī = Draupadī wird erwähnt[4]), ebenso ein Sohn des in Hatthikappa = Hastikalpa regierenden Dhayaraṭṭha = Dhṛtarāṣṭra, namens Acchadanta = Ṛkṣadanta (sonst unbekannt). Der Berg Revaya = Raivata liegt bei Bāravaī = Dvāravatī.

---

lautenden Trost, den Kṛṣṇa dem Jarakumāra spendet, an die Trostgründe anzuknüpfen, die Vyāsa Dvaipāyana dem Arjuna vorhält (Mausala⁰ 8 33ff.), so ist doch nicht zu übersehen, dass *kamma* einer- und *kāla* anderseits zwei grundverschiedene Geistesrichtungen, vergleichbar der immanenten und transscendenten Weltbetrachtung, zum Ausdruck bringen. Ich bestreite hier durchaus jede Beziehung.

1) Insbesondere gehört hierher die S. 42 Anm. 2 angedeutete Episode ungeachtet der dort gedachten Ungleichheiten. Nicht minder die andere Episode, wie Jaras, bez. Jarakumāra die Wunde verbindet, bez. den Pfeil aus der Fusssohle Kṛṣṇas zieht.

2) Mausala⁰ 7 30—32.

3) Vgl. Hari⁰ II, 19 45 *Govinda iti lokās tvāṃ stoṣyanti bhuvi śāśvatam.*

4) In die Draupadī-Sage greift eine Geschichte ein, die zweimal gleichlautend (S. 499 und 502 des Textes) mitgeteilt wird, die ich aber im Epos (man denkt zunächst an das Svayaṃvaraparvan) nicht nachweisen kann.

III. Schlussfolgerungen.

§ 11. Überblicken wir die Sage vom Tode Kṛṣṇas und dem Untergange seines Geschlechtes in ihrer dreifachen Bearbeitung, so gewinnen wir durch die Vergleichung eine annähernde Vorstellung von ihrer ursprünglichen Gestalt oder, um nicht mehr zu sagen als durchaus zulässig ist, von den wesentlichen Elementen, aus denen sie bestand, als sie den verschiedenen Kreisen, wo man sie nachmals in gebundener oder ungebundener Rede vortrug, zugeführt wurde. Ich lasse es vorläufig also noch dahingestellt sein, ob die Sage nicht in einem dieser Kreise selbst entstanden ist und aus diesem in die andern gelangte, die sie dann ihren Bedürfnissen angepasst haben. Neben der Möglichkeit, dass die Grundform verloren gegangen ist, giebt es auch die andere, dass die Sage, formelle Änderungen, gelegentliche Ausschmückungen und einige auf die Eingliederung des Stoffes in ein grösseres Ganzes berechnete Interpolationen abgerechnet, von Anfang an irgendwo so existiert hat, wie sie auf uns gekommen ist.

Fast gleichlautende Verse oder Versteile, zu Formeln erstarrte Ausdrücke und Wendungen, deren Provenienz doch nicht die gleiche ist, scheinen mir am meisten geeignet zu sein, um die verschiedenen Teile zu erkennen, die hier zu einer einzigen Sage zusammengewachsen sind. Ich stelle daher nebeneinander zuerst aus dem Mausalaparvan die Verse 1 13 *anyo 'nyaṃ musalais te tu nijaghnuḥ kālacoditāḥ*; 3 38 *jaghnur anyo 'nyam ākrande musalaiḥ kālacoditāḥ*; 5 1 *ācaṣṭa* (scl. *dārako*) *mausale Vṛṣṇīn anyo 'nyenopasaṃhṛtān* und die Verse des Kumbha- bez. des Saṃkiccajātaka: *upakamuṃ musalehi*[1]) *aññamaññam*; *aññamaññaṃ musale*[2]) *hantvā sampattā Yamasādanaṃ*. Der Krystallisationskern der ganzen Sage ist dieser **Keulenkampf**, in welchem die Helden ihren Untergang fanden. Er fehlt in der jinistischen Bearbeitung.

An diesen Kern sehen wir zwei mit ihm gleichartige Stücke anschiessen, gleichartig insofern, als sie einander durchaus entsprechen. Ich stelle wieder nebeneinander *vināśo brahmaśāpajaḥ* (8 10) und *Kaṇhadīpāyan' āsajja*. Das Geschlecht geht unter, weil es gefrevelt und einen Fluch auf sich herabgerufen hat. Die jinistische Bearbeitung überbietet hier noch die beiden andern, denn sie lässt den Verflucher persönlich bei der Zerstörung der Stadt eingreifen. Der Fluch verwandelt sich in verzehrendes Feuer, und allerdings liest man auch im Mausala⁰ 7 25 *brahmaśāpavinirdagdhā Vṛṣṇyandhakamahārathāḥ*, doch ist dies dort nicht wörtlich zu nehmen, vielmehr verwandelt der Fluch die

1) Wohl für *musaleh'*, aber Fausbölls drei Handschr. haben *musalehi*.

2) Es wird wohl ein *h* durch das mit *h* beginnende folgende Wort ausgefallen, also statt *musale musaleh'* zu lesen sein.

Schilfrohre in Keulen: *ye hatā brahmaśāpena musalair erakodbhavaiḥ* (7 30). Es ist doch nicht Zufall, dass das Wort *erakā* oder *erakam* auch im buddhistischen Berichte stehen geblieben ist, ein Wort, das ich ausser in dem Kompositum *erakavattikā*[1]) sonst nirgends in der Pāli-Litteratur nachzuweisen vermag. Das miraculose Schilf aber ist identisch mit dem Khadira-Reis (im Mausala⁰ steht „Keule"), das aus dem Leibe des Hauptschuldigen hervorgewachsen war. Ich glaube, dass das Ghata⁰ uns hier etwas bewahrt hat, was aus dem Mausala⁰ verschwunden ist, während uns noch ein paar Verse zeigen, dass etwas ausgefallen sein muss, nämlich:

viṣaṇṇarūpas tad rājā sūkṣmaṃ cūrṇam akārayat
tac cūrṇaṃ sāgare cāpi prākṣipan puruṣā nṛpa (1 27 f.).

Denn man erwartet, dass dieses Verfahren gerade das herbeiführte, was Vāsudeva zu vereiteln suchte, und dies findet sich wirklich in der buddhistischen Quelle: *sā (chārikā) nadiyā vuyhamānā mukhadvāre ekapasse laggi, tato erakaṃ nibbatti.*

Es scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben, dass die Verfluchung des Geschlechtes des Vāsudeva gleichzeitig schon eine Angabe über die besondere Todesart Kṛṣṇas (und seines Bruders) mit enthalten habe. Es könnte hierfür auch eine aparte Weissagung angenommen werden, wie der jinistische Text zu verstehen giebt. Im Ghata⁰ erinnert sich Vāsudeva beim Namen Jaras an eine solche ihm zu teil gewordene Weissagung und im Mausala⁰ sprechen zwar die drei Munis zu den sie neckenden Knaben:

samudraṃ yāsyati śrīmāñs tyaktvā dehaṃ Halāyudhaḥ
Jarā Kṛṣṇaṃ mahātmānaṃ śayānaṃ bhuvi bhetsyati (1 21),

allein sie begeben sich darauf selbst zu Kṛṣṇa, und dieser hört Alles aus ihrem Munde, so dass die Mitteilung der ihn persönlich betreffenden Sache an ihn allein nicht eben unmöglich ist. Dagegen kann kein Zweifel an der Echtheit der Sage vom Tode Kṛṣṇas durch den Jäger Jaras aufkommen. Für die Echtheit der Angabe über die Wegschwemmung von Dvāravatī durch das Meer sprechen zwar nicht gleich starke Gründe, aber die doppelte Bezeugung derselben reicht hin, um sie der ursprünglichen Sage zuzuschreiben.

Werden wir diese nun in einer der vorhandenen Versionen wieder erkennen oder eine andere voraussetzen, auf der sie alle beruhen, aber mit der sich keine derselben zu decken braucht? —

---

1) Dieses Wort kommt nur in einem Verzeichnis von Torturen vor, das sich gleichmässig Aṅguttara, part I, p. 47; part II, p. 122; Milinda-P. p. 197; 290; 358 findet, und bedeutet s. v. a. Schilfstreifen (*vattikā* = skr. *vartikā*). Die Übersetzung Snake-strips in Sacred Books of the East, vol. XXXV, p. 276 nimmt *eraka* in einer Bedeutung, die das Wort meines Wissens nur als N. pr. hat. — Mahāv. V, 13 (The Vinaya, vol. I, p. 196) hat *eragu.*

Ich bin der Meinung, dass wir in der That im Mausalaparvan des Mahābhārata das vorauszusetzende Purāṇa selbst besitzen, aus welchem einerseits das Jātaka schöpfte, worin sich sogar wörtliche Übereinstimmungen [1]) mit jenem Parvan des grossen Epos vorfinden, und anderseits die jinistische Erzählung, die nur um vieles freier als ihre buddhistische Schwester zu Werke ging [2]).

Bedenken erregt nur die gleichmässige Bevorzugung des Namens Kaṇhadīpāyana oder Dīvāyaṇa seitens der zuletzt genannten Quellen. Da beide unmöglich zufällig auf den gleichen Namen verfallen sein werden noch es leicht glaubhaft zu machen ist, dass die eine ihn der andern zulieb verwendet hat, so wird es vermutlich eine Version der Sage gegeben haben, derzufolge Kṛṣṇadvaipāyana als der beleidigte Teil den Untergang des Vāsudeva-Geschlechtes heraufbeschworen hat. Diese Version, welche das Mausala⁰ ausgemerzt hat, um Kṛṣṇadvaipāyana Vyāsa noch die letzte Trostrede an Arjuna in den Mund legen zu können, wird bezeugt durch die Gāthās im Jātakam und darf darum dem zweiten Jahrhundert vor dem Beginn unserer Zeitrechnung als dem spätesten Termin zugewiesen werden.

Mehr über die Persönlichkeit zu sagen, welche den besprochenen Namen trägt, gestattet uns das Jātakam nicht [3]), und die Erklärung des Namens Dīvāyaṇa im jinistischen Texte [4]) zeigt blos, dass sein Verfasser etwas läuten gehört hatte von der im Ādiparvan (*adhy.* 60) erzählten Geschichte. Genug, wir kennen ihn als Ṛṣi, der bei den Andhakaveṇhus (Vṛṣṇyandhakas) oder den Yāyavas (Yādavas) in hohem Ansehen stand.

§ 12. Zu der Frage übergehend, ob die professionelle Zunft der Erzähler in Indien sich früher des tragischen Endes Kṛṣṇas und der Seinigen und später erst seiner Geburt, Jugendzeit u. s. w. bemächtigt habe, so scheinen mir die Thatsachen mehr für die Priorität der Sage vom Untergang Kṛṣṇas als umgekehrt zu sprechen. Allgemein gilt der Harivaṃsa in allen seinen drei Teilen als Supplement (*khila*) des Mahābhārata. In diesem selbst werden zwar Vasudeva und Devakī, die Eltern Kṛṣṇas genannt, aber was wir über den sonstigen Inhalt der ersten zwei Bücher des Hari⁰ erfahren, ist wenig [5]) oder nichts. Alte Liedstrophen buddhistischer

---

1) In den S. 29 mitgeteilten Gāthās und in dem Prosatexte trotz seiner Modernisierung.

2) Ich erinnere jedoch hier nochmals ausdrücklich an die oben S. 45 von mir gemachten Einschränkungen bezüglich formeller Änderungen u. s. w.

3) Aus dem Kaṇhadīpāyana-Jātaka (vol. IV, p. 38 ff.) ergibt sich erst recht nichts.

4) Er lebte nämlich einmal auf einer Insel (*dīva*) des Yamunā-Stromes mit einem sittenlosen Mädchen zusammen, daher heisst er Dīvāyaṇa.

5) So wird an Kṛṣṇas Kampf mit Keśin (Hari⁰ II 24) und Kaṃsa (II 30) angespielt im Mausala⁰ 6 10: *Keśinaṃ yas tu Kaṃsaṃ ca vikramya jagataḥ prabhuḥ.*

Provenienz stehen uns hier nicht zur Verfügung[1]), und so gewiss das Fehlen solcher nichts gegen die Priorität der Sage von Kṛṣṇas Jugendleben beweisen würde, wofern dieselbe durch andere Gründe gesichert wäre, so gewiss verstärkt es den bereits vorhandenen Eindruck von der späteren Bearbeitung der Geburts- und Jugendgeschichte Kṛṣṇas. Darum aber wird man sie doch nicht für ein junges Produkt ausgeben dürfen, denn, von Anderm abgesehen, das ich hier bei Seite lassen muss, nötigt uns auch die Prosaerzählung des Ghatajātaka mit ihren Punkt für Punkt nachgewiesenen Entsprechungen im zweiten Buche des Hari⁰ dieses selbst vor dem singhalesisch abgefassten Prosatext der Jātaka-Sammlung anzusetzen, der c. 430 n. Chr. ins Pāli übertragen wurde. Ich bin geneigt anzunehmen, dass eben auch der Hari⁰ es war, der dem buddhistischen Erzähler den Stoff lieferte, halte es indess nicht für wahrscheinlich, dass derselbe oder auch nur das zweite Buch schon damals seine heutige Gestalt besass. Wenn wir an der Kṛṣṇa-Sage des Ghata⁰ von einer erotischen Seite nichts wahrnehmen, so sehen wir auch im Hari⁰ davon nur wenig. Und wenn das ziemlich umfangreiche Kapitel von Kṛṣṇas Kraft- und Wunderthaten im Hari⁰ dort so gut wie überschlagen wird, so darf uns dies nicht überraschen. Lag es denn in der Absicht des buddhistischen Erzählers irgendwie Vollständigkeit zu erzielen oder sich sklavisch an seine Vorlage zu binden? Immerhin hat derselbe gerade genug Einzelheiten herausgegriffen, die so genau zum Hari⁰ stimmen, dass alle berechtigten Wünsche sich damit zufrieden geben können.

§ 13. Die Namen Kaṇha (Kṛṣṇa) und Kesava (Keśava) treten uns im Ghata⁰ nur in den der Prosaerzählung eingelegten, dieser selbst aber dem Inhalt nach fern stehenden Gāthās entgegen. Der Scholiast erklärt Kaṇha als Gotraname. Vāsudeva heisse so, weil er dem Geschlecht der Kaṇhāyana (Kārṣṇāyana) angehöre. Der altvedische Sänger Kṛṣṇa, genauer Kṛṣṇa Āṅgirasa, dem die Lieder 85—87 im 8. und die Lieder 42—44 im 10. Maṇḍala des Ṛgveda zugeschrieben werden, gab also nach der Meinung des Scholiasten, die wir nicht ohne Grund verwerfen dürfen[2]), den Gentilnamen für die Familie des Vāsudeva ab. Die Buddhisten kannten eine Sage, die sogar in einen alten kanonischen Text eingedrungen ist[3]) und den Ṛṣi Kṛṣṇa (Kaṇho isi) zum Gegenstande hat. Hiernach lebte

---

1) Denn die Strophe in Jāt. vol. VI, p. 421:

Atthi Jambāvatī nāma mātā Sibbissa rājino
sā bhariyā Vāsudevassa Kaṇhassa mahesī piyā

ist ein Rest einer andern Sage. Übrigens kennt der Hari⁰ auch eine Jāmbavatī, als Kṛṣṇas Gattin (I, 38 41 *bheje Jāmbavatīṃ kanyāṃ ṛkṣyarājasya sammatām*); sie ist die Tochter des Königs der Bären. Dass sie Mutter des Königs Śibi sei, weiss der Hari⁰ nicht. Dagegen war Jambāvatī nach dem Scholion zu der angeführten Stelle eine schöne Caṇḍālī.

2) s. Hermann Oldenberg, Buddha (1881), S. 420 f.

3) s. Dīgha-Nikāya, vol. I, p. 93 ff.

einmal zur Zeit, als Okkāka (Ikṣvāku) König war, eine Sklavin namens Disā (Diśā). Diese gab einem schwarzen Knaben das Leben, daher sein Name Kaṇha (der Schwarze). Damals hiessen aber auch die Kobolde so, und darum hielt man den Knaben für einen Kobold und fürchtete sich vor ihm. Nach diesem Sohn einer Sklavin benennen sich die Kaṇhāyanas[1]). Aber Kaṇha ward ein berühmter Seher. Er ging nach dem Süden[2]), lernte dort zauberkräftige Sprüche[3]), kam zum König Okkāka und hielt um dessen Tochter an. Darüber aufgebracht, wollte der König ihn töten, aber er war nicht im stande den Pfeil abzuschiessen noch ihn vom Bogen wegzunehmen. Als schliesslich der König sah, dass er es mit einem grossen Wundermann zu thun hatte, da ein Pfeil, den der König auf seinen ältesten Sohn abschoss, den Worten des Sehers gemäss demselben kein Haar gekrümmt hatte, so gab er dem Kaṇha seine Tochter zur Frau.

Nun ist es vielleicht reiner Zufall, aber immerhin von Interesse, dass der Kṛṣṇa des Mahābhārata, welchen Adolf Holtzmann von dem Kṛṣṇa des Hari⁰ trennen will[4]), als „Sohn eines Sklaven des Kaṃsa" (*Kaṃsadāsasya dāyāda*) von Duryodhana angeredet wird[5]). Auch Śiśupāla nennt ihn „einen Sklaven, keinen König" (*dāsam arājānaṃ*)[6]) und erwähnt, dass Jarāsandha von Kṛṣṇa gesagt habe: „er ist ein Sklave" (*dāso 'yam iti*)[7]). Anderseits ist der Kṛṣṇa des Mahā⁰ im Besitz von Zauberkräften[8]), und der sterbende Kṛṣṇa unseres Ghata⁰ teilt eine Zauberkunst (*ekaṃ vijjaṃ*) den einzigen Überlebenden mit.

Den Namen Kesava, meint der Scholiast, führe Vāsudeva von seinem prächtigen Haarwuchs. Dass aber in buddhistischen Kreisen auch die Ableitung von Keśin, dem Dämon, welchen Kṛṣṇa erlegte, bekannt war, lehrt die Abhidhānappadīpikā[9]), eine Kompilation des 12. Jahrhunderts. Hier heisst es s. v. Kesava an erster Stelle: *Kesī nāma asuraṃ hatavā ti Kesavo.* Höchst wahrscheinlich kannte der Verfasser jener Gāthā, worin der Name Kesava für Kṛṣṇa gebraucht wird, die Sage im Hari⁰ und die schon dort dargebotene Erklärung:

---

1) Buddha erzählt die Geschichte, um den Stolz des Brahmanen Ambaṭṭha zu brechen. — Ein Fürst der Ambaṣṭha wird im Mahā⁰ erwähnt, s. Adolf Holtzmann, Arjuna (1879), S. 35.

2) Buddhaghosa erklärt *dakkhiṇajanapada* als das Land südlich vom Ganges (Sum. Vil. part I, p. 265).

3) *brahme mante,* von Buddhaghosa (l. c.) erklärt als *ānubhāvasampannatāya seṭṭhamante.*

4) Arjuna, S. 61.

5) Śalyaparvan 61 27.

6) Sabhā⁰ 45 4.

7) l. c. 42 1; die Vāsudeva und seine Brüder gelten nach dem Ghata⁰ als Sklavensöhne.

8) s. A. Holtzmann, Arjuna, S. 38.

9) In der Ausgabe von W. Subhúti (Colombo 1893), p. 98.

Yasmāt tvayā hataḥ Keśī tasmān macchāsanaṃ śṛṇu:
Keśavo nāma nāmnā tvaṃ khyāto loke bhaviṣyasi [1]).

Die Beziehung des Namens auf die Haare ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen und legt es uns nahe zu fragen, ob ausser diesem möglicherweise mythologischen Zuge noch andere Züge in dem Jātaka vorhanden sind, welche eine mythologische Deutung zulassen.

Ich wüsste aber nur zwei, die hierzu geeignet wären: der Diskus (*cakka*), den Kṛṣṇa auf Kaṃsa schleudert, und die Verwundung Kṛṣṇas am Fusse (Fusssohle) durch den Pfeil des Jägers Jaras [2]). Man wird nicht fehlgehen, darin, wie natürlich auch in seinem durch den Beinamen Kesava rühmend hervorgehobenen Haarwuchs, Spuren des Sonnenmythos zu erblicken. — Haben sich vielleicht ebenso in Kṛṣṇas Bruder Baladeva, einem leidenschaftlichen Ringkämpfer, den ein von ihm besiegter Gegner, nachdem er sich in einen Dämon verwandelt, mit Haut und Haaren verschlingt, Spuren des Mondmythos erhalten? Von dem Sohne der Rohiṇī sagt der Hari⁰: *prajātaṃ putram evāgre candrāt kāntatarānanam* (II 5 1). Im Epos stirbt Rāma (der Baladeva des Ghata⁰), indem ihn die Kräfte verlassen. — Ich verfolge den Gegenstand nicht weiter, da ich nicht die Kṛṣṇa-Sage selbst, sondern nur ihre buddhistische Bearbeitung zu betrachten habe. Auch andere Namen, wie Vāsudeva und Dvāraka, bergen möglicherweise Erinnerungen an den alten Sonnenmythos [3]).

Mythisches und Märchenhaftes hat sich mit dem Kern der Sage, die in dem heldenhaften Auftreten eines Mannes oder eines ganzen Geschlechtes ihren Ursprung hat, zu einer unlösbaren Einheit verwachsen [4]). Über das rein Menschliche hinausgehoben, wie dies den Helden des Märchens eigen ist, doch ohne das eigentlich Göttliche, für das in der buddhistischen Lehrer- und Hörerwelt kein Verständnis vorhanden ist, darum auch ohne das die Gottheit und Menschheit verbindende Schauspiel des Avatāra, so lebt Kṛṣṇa in dem Kreise der Jünger des Erhabenen.

---

1) II, 24 65.

2) Der Name ist symbolisch, denn *jaras* bedeutet das Alter.

3) Indess nicht die Namen allein. Ich erinnere an den Zug der Sage, der Kṛṣṇa mit Perseus u. a. Helden verbindet, für einen regierenden Herrn verhängnisvoll zu werden, an die Eroberung der Erde u. a. m.

4) Über allem dem sind jedoch auch die den Jātakas als Litteraturgattung eigentümlichen Gepflogenheiten gebührend zu würdigen.

Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm.

Von

Martin Schreiner.

c) Ibn Tejmîja über Volksbräuche nichtmuslimischen Ursprungs und über den Heiligenkultus.

Das Bild, das wir bisher vom Wirken Ibn Tejmîjas gewonnen haben, wird wesentlich ergänzt durch eine Arbeit, welche sich gegen nichtmuslimische Elemente im Volksleben richtet.

Die Schrift führt den Titel: „Das Buch der Forderung des geraden Weges und der Vermeidung der Leute der Hölle“ [1]). Am Anfange des Werkes spricht Ibn Tejmîja von Gebräuchen, welche in Syrien aus dem Christentume in den Islâm eingedrungen sind. Neben der Polemik gegen das Christentum enthält dieser Teil einige Angaben über Volksbräuche, die nicht ganz ohne Interesse sein dürften. So erzählt er, dass die Nacht vom Charfreitag zum Samstag vor Ostern als die Nacht der Herabkunft des Feuers gilt, und er erwähnt auch die Vorgänge in der Grabeskirche zu Jerusalem [2]). Am Gründonnerstage gehen die Christen hinaus zu den

---

1) كتاب اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة اصحاب الجحيم HS. der königl. Bibl. zu Berlin Spr. 718, Ahlw. II, S. 447, Nr. 2084.

2) Bl. 2b. ويلى هذا الخميس يوم الجمعة الذى جعلوه بإزاء يوم الجمعة التى صُلب فيه المسيح على زعمهم الكاذب يسمّونها جمعة الصلبوت ويليه ليلة السبت التى يزعمون انّ المسيح كان فيها فى القبر واظنّهم يسمونها ليلة النور وسبت النور ويصطنعون مخرقة يروجونها على عامتهم لغلبة الضلال عليهم يخيلون اليهم ان النور

Gräbern und räuchern dort und treiben Hexerei mit kupfernen Gefässen, auf die sie losschlagen, als wären es kleine Glocken. Sie glauben, dass das Räuchern gegen das böse Auge, gegen Zauberei, Krankheiten und Pestilenz nützt. Auch werden auf Blättern Abbildungen von Schlangen, Skorpionen gemacht und diese werden dann an die Thüren in dem Glauben befestigt, dass sie das Eindringen der Pest verhindern, diese sind aber ebenso zu betrachten, wie die Talismane der Ṣâbier[1]).

ينزل من السماء فى كنيسة القبة التى ببيت المقدس حتى يحملوا
ما يوقد من ذلك الضوء الى بلادهم متبركين به وقد علم كل ذى
عقلٍ انه مصنوع مفتعل ثم يوم السبت يتطلبون اليهود ويوم الاحد
يكون العيد الكبير عندهم.

Was يتطلبون اليهود bedeuten soll, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich will Ibn Tejmîja sagen, dass es bei den Christen in Syrien zur Osterfeier gehört hat, am Samstag vor Ostern Juden zu suchen, um sie zu prügeln.

1) Bl. 3a. وقد بلغنى ايضا أنّهم يخرجون فى الخميس الذى
قبل ذلك أو يوم السبت أو غير ذلك الى القبور ويبخرونها وكذلك
يبخرون فى هذه الاوقات وهم يعتقدون انّ فى البخور بركة ودفع
اذاء وراء كونه طيبًا ويعدّونه من القرابين مثل الذبائح [3b] ويرقون
بنحاس يضربونه كأنّه ناقوس صغير وبكلام مصنّف ويصلبون على
أبواب بيوتهم الى غير ذلك من الأمور المنكرة ولست أعلم جميع
ما يفعلونه وإنما ذكرتُ ما رأيتُ كثيرا من المسلمين يفعلونه وأصله
ماخوذ عنهم حتى كان فى مدة الخميس تبقى الأسواق مملوءةً من
أصوات هذه النواقيس الصغار وكلام الرقّائين من المنجّمين وغيرهم
بكلام أكثره باطل وفيه ما هو محرّم أو كفر . . . القى اليهم ان هذا
البخور المرقى ينفع ببركته من العين والسحر والادواء والهوام ويصوّرون
فى اوراق صُوَر الحيّات والعقارب ويلصقونها فى بيوتهم زعمًا ان تلك
الصور الملعون فاعلها التى لا تدخل الملائكة بيتا هى فيه تمنع
الهوام وهو ضرب من طلاسم الصابئة ثم كثير منهم على ما بلغنى
يصلب باب البيت ويخرج خلق عظيم فى الخميس المتقدم على

Am Gründonnerstage ist es Brauch, Reis, Mehl oder Linsen in Milch zu kochen, Eier zu färben. Die Bauern bemalen die Rinder mit roten Flecken, die Frauen waschen sich mit Wasser, in das sie vorher Ölbaumblätter gelegt hatten[1]). Am Palmsonntage gehen sie mit den Ölbaumzweigen hinaus zum Andenken an das, was mit Jesus geschehen sein soll[2]). Am Tage der Taufe Jesu, der das „Fest der Taufe“ genannt wird, baden viele unwissende muslimische Weiber ihre Kinder im Glauben, dass dies ihnen nützt[3]). — Die meisten der erwähnten Bräuche haben auch bei den Muhammedanern Syriens Eingang gefunden, worüber Ibn Tejmîja seinem Unmute in weitschweifiger Weise Ausdruck giebt. Von grösserem Interesse scheint uns derjenige Teil des Werkes zu sein, der gegen den Heiligenkultus und Gräberbesuch gerichtet ist, weshalb wir ein grösseres Stück aus demselben im Anhange II mitteilen.

Ibn Tejmîja teilt die angeblichen heiligen Stätten ein in solche, denen überhaupt keine religiöse Bedeutung zukommt, dann in solche, die zwar irgend eine Bedeutung besitzen, an denen aber keine gottesdienstliche Handlung stattfinden darf und endlich in Stätten, an

---

هذا الخميس يبخرون المقابر ويسمون هذا المتاخر الخميس الكبير وهو عند الله الخميس المهيّن الحقير هو واهله ومن يعظّمه.

1) Bl. 8b. فكذلك اختصاصه بطبخ رُز بلبن او بسيسة او عدس او صبغ بيض ونحو ذلك . . . وكذلك ما يفعلون الاكّارون من نكت البقر بالنقط الحمر او نكت الشجر ايضا او جميع انواع النبات والتبرّك بها والاغتسال بمائها ومن ذلك ما قد يفعله النساء من اخذ ورق الزيتون والاغتسال بمائه او قصد الاغتسال فى شىء من ذلك فان اصل ذلك ماء المعمودية.

Über Linsen als Fastenspeise bei orientalischen Christen s. Goldziher in ZDPV. XVII, S. 123. Über Ostereier s. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV, col. 1412.

2) Bl. 4a.

3) Bl. 9a. ثم ان النصارى تزعم انه بعد الميلاد بأيام أظنها احد عشر يوما عمد يحيى لعيسى عم فى ماء المعمودية فهم يتعمّدون فى هذا الوقت ويسمّونه عيد الغطاس وقد صار كثير من جهّال النساء يدخلن اولادهنّ الى الحمام فى هذا الوقت ويزعمون ان هذا ينفع الولد وهذا من دين النصارى وهو من اقبح المنكرات المحرمة.

denen wohl ein Ritus verrichtet werden soll, die aber dennoch nicht als heilige Stätten gelten dürfen. In Betreff aller drei Arten der heiliggehaltenen Stätten ist es verboten, sie als Gebetsorte zu gebrauchen, wie dies aus der Tradition hervorgeht. Von I. T. wird eine Tradition angefürt, in welcher der Prophet verbietet, sein Grab als Kultstätte zu gebrauchen. Dasselbe soll Omar mit Bezug auf die Gräber der Propheten verboten haben[1]).

Das Besuchen der Stätten der ersten Art ist nach I. T. verboten, ebenso die Zusammenkunft, der Gottesdienst, das Gebet, oder eine heilige Übung an denselben. Wenn der Ort zu den heiligen Stätten der Ungläubigen: der Juden[2]), Christen oder Anderer gehört, so ist solches noch schlimmer. Dies ist dann auch eine Nachahmung der Ungläubigen, nur ist sie nicht so nachweisbar, wie bei den Entlehnungen, welche mit den Festen des Ungläubigen zusammenhängen. Es ist etwas dem Götzendienste Ähnliches, ein Vorwand zum Götzendienste, oder gar wirklich eine Art desselben, denn dieser bestand eben in solchen Bräuchen.

Wer aber wissen will, meint I. T., in welcher Weise die Heiden ihren Götzen gedient haben, und das Wesen des von Gott verdammten Heidentums und dessen Arten erkennen will, auf dass er den Korân verstehe, oder wer da wissen will, was von Gott und seinem Gesandten verabscheut wird, der studiere das Leben der Propheten und die Zustände der Araber in seiner Zeit und dasjenige, was al-Azraḳî in seiner Geschichte Mekkas und andere Gelehrte erwähnen. Nun meint I. T. mit Berufung auf das Ḥadîth von der Ḏât Anwât[3]), dass es verboten sei, heidnische Gebräuche nachzuahmen. Gegen dieses Verbot handelt aber ein jeder, der eine jener Kultstätten aufsucht, sei diese nun ein Baum, eine Quelle, ein Kanal, ein Berg oder eine Höhle und welcher Art immer die religiöse Handlung sei, welche von ihm dort verrichtet wird. Ein noch grösseres Vergehen, als der Besuch dieser Stätten zum Zwecke ritueller Handlungen, ist das Gelübde zur Ehre derselben. Ebenso wenn jemand Öl, Brot oder Kleinvieh diesen Stätten weihen will, um sie auf die Umhegung einer Quelle oder eines Brunnens zu legen, oder um sie den Hütern oder den Beisassen jener Stätten zu geben, so darf er sein Vorhaben nicht ausführen, denn wer den Leuten, welche diese Stätten bewachen und sich in ihrer Nähe aufhalten,

---

1) Über eine solche Tradition s. Goldzihers Nachweisungen in Mschr. für Gesch. und Wiss. des Judenthums 1871, S, 309. Al-Âlûsî, S. 327 ff.

2) Gegen den Gräberbesuch der rabbanitischen Juden in Palästina eifert Jehuda Hadassî, אשכל הכפר Alfab. 104. ונוטלות משארית שמנים של נרות ומסיכות ומושכות בטניהם ואומרות כך במטמוניך יא ר׳ פלוני הבטיני הבטיני, תן לי הריון למען צדקתך וקדשתך עוד עותרים ומבקשים על כל חולי רפואה ומזור.

3) Über Ḏât Anwât s. Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums, S. 35.

Geschenke weiht, thut etwas Ähnliches, als würde er den Hütern von Kruzifixen oder den Beisassen der Buddhabilder in Indien sie weihen. Es ist besser, wenn er die geweihten Gegenstände frommen, bedürftigen Muslimen giebt.

Zu diesen Missbräuchen rechnet I. T. die Verehrung der Stätten, wo angeblich ein Prophet, oder ein frommer Mann begraben ist oder sich aufgehalten hat, in Wahrheit aber dies nicht der Fall ist. Von diesen sind aber die Stätten, in betreff welcher die Tradition richtig ist, zu unterscheiden. Nun folgt die Kritik Ibn Tejmîjas über die Tradition, auf welche sich die Verehrung mancher Heiligengräber stützt. — Zu diesen angeblichen Heiligengräbern gehört eine Anzahl von Stätten in Damaskus, wie z. B. die Todesstätte des Ubejj b. Ka'b, ausserhalb des östlichen Thores, denn es ist keine Meinungsverschiedenheit zwischen den Gelehrten, dass Ubejj b. Ka'b in Medina und nicht in Damaskus gestorben ist. Gott weiss, wessen Grab das ist, das steht aber ausser allem Zweifel, dass es nicht das Grab des Gefährten des Propheten Ubejj b. Ka'b ist[1]). Dasselbe ist der Fall bei einer Stätte in der südlichen Mauer, von welcher behauptet wird, dass das Grab des Propheten Hûd sich dort befinden soll, ich weiss aber keinen einzigen Gelehrten, der erwähnen würde, dass Hûd in Damaskus gestorben sei[2]). Nach manchen soll er in Jemen, nach anderen in Mekka gestorben sein. Seine Sendung hat in Jemen stattgefunden, nach dem Untergange seines Volkes wanderte er nach Mekka aus, in Syrien war aber weder sein Wohnort, noch seine Zufluchtstätte. Ebenso wird behauptet, dass das Grab des Uwejs al-Ḳaranî ausserhalb des westlichen Thores in Damaskus sein soll, trotzdem ich keinen einzigen weiss, der erwähnen würde, dass Uwejs in Damaskus gestorben sei oder dass er sich hierher gewendet habe. Vielmehr zog er von Jemen nach dem 'Irâḳ und soll nach Manchen in Ṣiffîn, nach Anderen in Persien, nach Anderen wieder anderswo gestorben sein[3]). — In ähnlicher Weise wird die Echtheit der angeblichen Gräber der Ummu Salama und des Kopfes des Ḥusejn[4]) in Kairo

1) Auch Jâḳût II, S. 596 erwähnt die Zweifel in Betreff dieses Grabes.

2) Jâḳût, das. spricht vom angeblichen Grabe Hûds, aber auch von der Tradition, nach welcher er in Ḥaḍramaut gestorben sein soll. Dasselbe finden wir bei al-Ṯa'labî, 'Arâ'is, S. 62. Ibn Ḥauḳal, ed. de Goeje, S. 32. Eine andere Tradition bei Ibn Fakîh al-Hamadânî, S. 17. وقال عمّ انّ قبر هود وشعيب وصالح فيما بين زمزم والمقام.

3) Jâḳût, das. erzählt er habe das Grab von Uwejs in Raḳḳa besucht, es gäbe aber auch Gräber desselben in Alexandria und in Dijâr Bekr. Siehe auch Journal asiatique, Neuvième série, Tome VII, S. 392.

4) Jâḳût IV, S. 554.

von Ibn Tejmîja angegriffen und dann schliesst er mit der Bemerkung, dass all diesen Stätten kein Vorzug zukomme, wie dies die Unwissenden meinen.

Ebenso sind die Stätten zu betrachten, an denen sich Spuren der Propheten und anderer finden sollen, mit denen der Standort Abrahams in Mekka verglichen wird. So behaupten die Unwissenden, dass auf dem Felsen in Jerusalem die Fusspur des Propheten zu sehen sei, manche Unwissende meinen sogar, dass dies die Fussspur Gottes sei. Im Süden von Damaskus ist eine Moschee, welche die „Fussmoschee“ genannt wird, weil in ihr die Spur der Fusssohle des Moses zu sehen sein soll. Das ist aber eine nichtige Behauptung, die durch nichts begründet werden kann, denn Moses hat nie Damaskus und seine Umgebung betreten. Also verhält es sich mit allen heiligen Stätten, welche auf einen Propheten, oder Frommen mit der Begründung zurückgeführt werden, sie wären dort von Jemandem im Traume gesehen worden. Das ist aber noch kein Grund dafür, dass jene Stätten aufgesucht und als Gebetsorte benutzt werden. Solches thun die Ahl al-Kitâb. Manchmal findet man an jenen Stätten sogar die Abbildung des Propheten oder des Frommen, oder Abbildungen von Körperteilen derselben, ebenso wie bei den Ahl al-Kitâb. So war z. B. in einer Moschee von Damaskus, welche die „Handmoschee“ genannt wurde, die Abbildung einer Hand zu sehen, von welcher man behauptete, es wäre die Hand Alî's, bis Gott diesen Götzen zerstört hat[1]). Solcher Stätten giebt es aber in der Welt gar viele. In Ḥiǵâz zeigt man auf der rechten Seite des Weges zwischen Bedr und Mekka die Höhle, in welcher der Prophet und Abû Bekr sich aufgehalten haben sollen. In Wahrheit findet sich jene Höhle in der Nähe von Mekka im Berge Ṯaur und ist den Mekkanern noch heute sehr wohl bekannt. Wie immer dem sei, das Hochhalten gewisser Stätten, welche von der Religion nicht geheiligt wurden, ist noch schlimmer als die Heiligung von Zeiten, welche von der Religion nicht geboten wird. Die widergesetzliche Heiligung körperlicher Wesen durch religiöse Handlungen steht dem Götzendienste noch näher, als jene Heiligung der Zeiten, so dass man eigentlich an solchen Stätten des Gebetes sich enthalten müsste, wenn man auch nicht die Verehrung jener Stätten beabsichtigt, ebenso wie das Fasten am Freitag, oder in der vorletzten Nacht des Monats Śa'bân verboten ist. Diese Stätten sind der Moschee, welche aus Feindseligkeit erbaut worden, gleichzuachten, deren Zerstörung von Gott dem Propheten anbefohlen wurde.

Für ebenso unberechtigt, wie diese auf offenbaren Erdichtungen beruhende Verehrung heiliger Stätten hält I. T. auch den Besuch

1) Al-Âlûsî, S. 6 wird von Ibn Kethîr berichtet, dass I. T. im Reǵeb 709 durch seine Freunde und Schüler einen Stein in Nahr Ḳalûṭ in der Nähe der Nâreng-Moschee, zu dem das Volk wallfahrtete, zerbrechen liess.

von angeblichen Gräbern und Aufenthaltsorten der Propheten und Frommen, deren Vorzüge nicht feststehen, wenn er auch diese von den vorher erwähnten gesondert wissen will. Zu diesen Stätten zweifelhafter Art gehört die weitaus grössere Mehrheit der Maśâhid. Die heiligen Gräber und Standorte, in betreff welcher wir einer zuverlässige Überlieferung besitzen, sind sehr gering an Zahl. Ja, nicht nur ein Gelehrter ist der Ansicht, dass wir von allen Gräbern der Propheten nur dasjenige Muhammeds bestimmt kennen. Andere meinen, dass man auch von anderen Gräbern bestimmt weiss, wo sie sind. In manchen Fällen ist es wohl bekannt, in welcher Gegend sich das Grab befindet, nur ist es zweifelhaft, ob es das angegebene ist, wie bei vielen Gräbern der Gefährten des Propheten, die beim „kleinen Thore“ von Damaskus gezeigt werden. Das Land hat eben viele Veränderungen durchgemacht und daher kommt es, dass die Angabe in betreff des Grabes des Bilâl z. B. nicht allgemein bestätigt wird, nur von Einzelnen [1]). Wie immer es sich aber in diesem Punkte verhält, aus dem was sich bei einem Grabe zugetragen hat, folgt gar keine religiöse Pflicht. Wir meinen aber hierbei die heiliggehaltenen Stätten überhaupt, gleichviel, ob von ihnen bekannt ist, dass ihnen gar kein Vorzug gebührt oder ob ihr Vorzug uns unbekannt ist, denn die religiöse Handlung ohne die Erkenntnis (ihrer Pflichtmässigkeit) ist verboten, ebenso wie das Handeln, welches der religiösen Erkenntnis widerspricht. Wenn aber die Feststellung dieser Dinge ein frommes Werk wäre, so wären sie von der untrüglichen Gemeinde, deren Religion wohl aufbewahrt ist, nicht vernachlässigt und beseitigt worden.

Es werden wohl, besonders von den Hütern und Beisassen jener Stätten, welche das Vermögen der Menschen umsonst auffressen, Erzählungen mitgeteilt über die Wirkungen, welche die heiligen Stätten gehabt haben sollen, wie z. B. dass Jemand an ihnen gebetet habe und erhört worden sei, oder dass er jenen Stätten zu Ehren ein Gelübde gethan habe und sein Wunsch, von dessen Erfüllung er das Gelübde abhängig gemacht hatte, ist von Gott erfüllt worden. Aber das haben die Götzendiener ebenso gemacht. Sie haben zuweilen etwas von den Götzen verlangt und häufig sind ihre Wünsche, wenn sie dieselben verfolgt haben, in Erfüllung gegangen. Ähnliches geschieht auch bei den Verehrern der Buddhabildern unter den Indern und auch bei Andern. Man hat sich zuweilen auch auf die Analogie dessen berufen, was Allâh in betreff der Verehrung seines Hauses, zu welchem man wallfahrtet, und des schwarzen Steines geboten hat, den ehrfurchtsvoll zu berühren und zu küssen er bestimmt hat, aber fürwahr man hat der Sonne und dem Monde auch auf Grund von Analogieschlüssen gedient, und durch solche Verirrungen ist das Heidentum unter den Bewohnern der Erde entstanden. Es steht aber fest, dass der Prophet das Ge-

---

1) Vgl. Jâkût II, 595. S. Journal asiatique, das. S. 391.

lübde verboten hat und dass er sagte, es brächte nichts Gutes, vielmehr wird man dadurch vom Guten entfernt. Wenn nun die verdienstlichen Gelübde, die an eine Bedingung geknüpft sind, keinen Nutzen stiften und nichts Gutes bringen, wie gross ist erst der Irrtum bei einem Gelübde Dem zu Ehren, was nicht schaden und nicht nützen kann! Was aber die Gebetserhörung betrifft, so kann der Grund derselben die Not und die Gerechtigkeit des Betenden sein, oder die Barmherzigkeit Gottes gegen ihn, oder etwas, was Gott unabhängig von seinem Gebete bestimmt hat, oder sie kann irgend welche andere Gründe haben. Wenn es aber Leute gegeben hat, die in der Sache des Betenden inständig gefleht haben, so wissen wir, dass auch die Ungläubigen erhört werden, sie bekommen Regen, sie werden gerettet und es wird ihnen verziehen, trotzdem sie bei ihren Götzen beten und bei ihnen Hilfe suchen[1]). Die Pflicht der Menschen ist aber, dem zu folgen, was Gott durch seine Gesandten kund gethan hat und zu wissen, dass das Heil dieser und jener Welt darin enthalten ist.

Aber nicht nur die Gräber, welche gewiss in Wahrheit keine Heiligengräber sind oder in betreff deren Echtheit Zweifel obwalten, dürfen nicht als heilige Stätten betrachtet werden, sondern auch die Gräber der Propheten und Frommen, deren Echtheit nicht bezweifelt werden kann. Als allgemeines Verbot wird eine Tradition aus der Sammlung des Abû Dâwûd angeführt, nach welcher der Prophet gesagt haben soll: „Machet eure Häuser nicht zu Begräbnisstätten und machet nicht mein Grab zum Festplatze, betet über mich und euer Gebet wird mich erreichen, wo immer ihr seid". Dann werden von I. T. noch Traditionen über die Begrüssung der Gräber, über die Bitte um Verzeihung an die Toten, die verschiedenen einander widersprechenden Traditionen über den Besuch der Gräber[2]) und das Verbot, über den Gräbern Moscheen zu erbauen, behandelt. Dafür, dass beim Grabe des Propheten nicht gebetet werden dürfe, beruft er sich auf den Umstand, das 'Âjiśa in regenloser Zeit wohl eine Öffnung am Grabe des Propheten habe anbringen lassen, aber es wurde hierbei kein Gebet gesprochen[3]). Die Öffnung soll zur Zeit des I. T. noch vorhanden gewesen sein.

Auch aus dem Umstande, dass die frommen Krieger, Gefährten des Propheten, die bei der Einnahme von Tustar (Schuster) das Grab des Daniel gefunden und dann den Leichnam in der Weise verborgen haben sollen, dass sie am Tage dreizehn Gräber gruben und des Nachts den Leichnam in einem derselben begruben und die sämtlichen Gräber in gleicher Weise zudeckten, folgert I. T.

1) Als Belege werden Sure 17, 21. 72, 6 angeführt.
2) S. Goldziher, Muh. Studien II, S. 371.
3) Das. S. 313.

dass die Asḥâb den Kultus bei den Gräbern der Propheten für unerlaubt halten mussten [1]).

So viel wird genügen, um die Ansichten des I. T. über den Heiligenkultus zu kennzeichnen. Seine Ausführungen, die wir hier dargestellt, zeigen einen merkwürdigen Scharfblick gegenüber allen Erscheinungen des muslimischen religiösen Lebens, welche heidnischen Ursprunges sind.

Al-Âlûsî berichtet auch über eine Streitfrage [2]), die von muslimischen Theologen viel behandelt worden ist und die mit den hier besprochenen Fragen im Zusammenhange steht, ob man nämlich die Propheten überhaupt und speziell Muḥammed um Vermittelung bei Gott oder um Hilfe anrufen darf. Viele bejahten diese Frage, es hat aber von jeher auch an solchen nicht gefehlt, die eine solche Anrufung als einen Widerspruch gegen das wahre tauḥîd betrachtet und also verboten haben. Zu diesen gehörte auch Ibn Tejmîja.

d) Schüler Ibn Tejmîjas.

Die Grundsätze, von denen I. T. sich leiten liess, haben auf seine Umgebung und auf seine Zeitgenossen, wie wir gesehen haben, nicht verfehlt, einen tiefen Eindruck zu machen und darum haben sich auch nach seinem Tode fruchtbare Schriftsteller gefunden [3]), die seine Lehre weiter verbreitet haben. Zu diesen gehörte Šams al-dîn Ibn al-Kejjim al-Ǵauzija [4]) (691—751). Er war in jeder Beziehung ein treuer Schüler seines Lehrers, dessen litterarische Art er sich auch angeeignet hat. Er wurde schon zu Lebzeiten I. T.s verfolgt und weil er die Wallfahrt nach Hebron verbot, wurde er in den Kerker geworfen. Er bekämpft ebenso wie sein Lehrer, die Philosophen [5]), die Christen und Juden und lehrt die Ewigkeit des Lohnes und die Endlichkeit der Höllenstrafen [6]). Für die Geschichte der theologischen Bewegungen ist von seinen

1) Eine andere Erzählung über die Verheimlichung des Grabes des Daniel s. Jâḳût III, S. 189. Al-Ṯaʻlabî, ʻArâ'is, S. 326ff. Reisebeschreibung des R. Pethachja, ed. Lemberg 1859, 4b. Ebenso wie dieser weiss auch al-Muḳaddasî, S 417 vom Streite der Städte Sûs und Tustar wegen des Sarges des Propheten zu erzählen. Vgl. auch die Sage bei al-Iṣṭachrî, S. 92 und Ibn Ḥauḳal, S. 174. The itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, ed. Asher II, S. 152 ff.

2) S. 269 ff.

3) Über die Schüler Ibn Tejmîjas siehe al-Âlûsî S. 20.

4) Siehe über ihn al-Âlûsî, das. Steinschneider, Pol. Lit. S. 108.

5) al-Âlûsî S. 68, wo Abû-l-Barakât Hibet Allâh als „Philosoph des Islâms" bezeichnet wird.

6) Das. S. 261—262. Ein Citat aus seinem Kitâb al-rûḥ, in welchem er die Ansicht bekämpft, dass die Geister der verstorbenen Gläubigen in den Gräbern weilen, das. 255. Vgl. auch Al-ḳaul al-ǵalij, S. 50.

Schriften die wichtigste die „Nûnîja“ [1]), welche von einer ausserordentlichen Kenntnis muslimischer Dogmatiker und Philosophen zeugt. Sie beginnt mit der Darlegung der Ansichten derjenigen, welche die Eigenschaften Gottes leugnen (mu'aṭṭila), der Anthropomorphisten (muśabbiha) und der wahren Einheitsbekenner (muwaḥḥid). Darauf lässt er dann seine muslimische Religionsgeschichte folgen, in welcher Philosophen, wie Avicenna und Ibn Sab'în, ebenso wie Aś'ariten und Sekten, wie die Karâmiṭa bekämpft werden.

Ein zweiter Schüler und Gesinnungsgenosse Ibn Tejmîjas war Śams al-dîn b. Ḳejmâz al-Turkomânî al-Ḏahabî (geb. 673 st. 748 [2]), der ausser seinen biographischen und geschichtlichen Werken auch solche dogmatischen Inhaltes [3]) geschrieben und überall sich als treuer Anhänger I. T.s zeigt [4]). Er ist ein rücksichtsloser Gegner des Ṣûfîs [5]) und ihrer Lehre von der Wesenseinheit Gottes mit der Welt. Al-Ġazâlî, Fachr al-dîn Râzî [6]) finden ebensowenig Gnade in seinen Augen, wie Ibn 'Arabî [7]), auch al-Ġuwejnî Imâm al-Ḥarâmejn wird von ihm nicht verschont [8]). In seinem schon oben an-

---

1) Einzelne Stücke daraus s. al-Âlûsî, S. 184—187, 236. Das Werk ist vollständig in HS. Wetzstein II, 425, Ahlw. II, 2092 vorhanden, wo es den Titel: كتاب الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية führt.

2) al-Âlûsî, S. 21. Fawât al-wafajât II, S. 183 f.

3) Er schrieb ein كتاب العرش über den „Thron Gottes“, اختصار كتاب للبيهقى.

4) Al-ḳaul al-ǵalîj, S. 9 wird ein Stück aus einem Briefe Tâǵ al-dîn Ibn al-Subkîs an seinen Lehrer al-Ḏahabî angeführt, in dem er von Ibn Tejmîja mit grosser Anerkennung spricht.

5) Jawâḳiṭ I, S. 10. مع أنّ الحافظ الذهبى كان من أشدّ المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية.

6) Siehe oben Bd. LII, S. 505.

7) Al-ḳaul al-ǵalij, S. 61 werden mehrere abfällige Äusserungen al-Ḏahabîs über Ibn 'Arabî angeführt.

8) Eine freundliche Gesinnung zeigt auch die folgende Bemerkung nicht, die Ibn al-Subkî I, S. 103 mitteilt. Al-Ḏahabî erzählt vom Tode des Imâm al-Ḥarâmejn: وكان الطلبة قريبًا من اربعمائة نفر يطوفون فى البلد نائحين عليه مكسرين المحابر والاقلام مبالغين فى الصياح والجزع. Von diesem Verhalten der Schüler des Imâm al-Ḥarâmejn meint al-Ḏahabî: وهذا من فعل الجاهلية والاعاجم لا من فعل أهل السنة الخ. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. I, 251 ff.

geführten Werke sammelte er die Traditionen und Äusserungen rechtgläubiger Gelehrten, welche von der Überweltlichkeit Gottes handeln.

Al-Âlûsî erwähnt noch eine Anzahl von Schriftstellern, welche im Sinne Ibn Tejmîjas weitergewirkt haben. Es ist wohl anzunehmen, dass die grosse Bewegung, welche mit Ibn Tejmîja begonnen hat und in welcher die ursprünglichen Triebe des Islâms in kräftiger Weise zum Ausdruck gelangen, ein wichtiges Moment der Selbstbehauptung des Islâms gegenüber den vielen äusseren und inneren Feinden darstellt, von welchen er im 13. Jahrhundert bedroht wurde. Die Kreuzzüge und noch mehr der Einbruch der Tartaren haben die Macht und das Selbstbewusstsein der Muslimen niedergedrückt, die aś'aritische Dogmatik wird dem Glauben des Volkes nicht viel genützt haben, der Pantheismus der Ṣûfîs hat dort, wo er zum Glauben des Volkes geworden ist auf dessen Kraft lähmend und auf seine Moral zerstörend gewirkt, der Heiligenkultus in der muslimischen Welt war ein dauernder Widerspruch gegen die Lehre Muhammeds. Darum hat das Auftreten Ibn Tejmîjas und seiner Schüler und der monotheistischen Reaktion, deren Träger sie waren, ohne Zweifel eine grosse geschichtliche Bedeutung. Man wird auch nicht verkennen, das Ibn Tejmîja und seine Gefährten mutige, gesinnungstüchtige Männer waren, die ihre Überzeugungen mit einer Tapferkeit zum Ausdruck gebracht haben, wie es nur unter dem Einflusse grosser Gedanken zu geschehen pflegt. Zur alleinigen Herrschaft ist ihre Lehre nicht gelangt. Nur für die Geschichte des Kalâms und der Philosophie scheint ihr Einfluss verhängnissvoll geworden zu sein, es wäre sonst schwer zu erklären, dass in der Folgezeit grosse Mutakallimûn vom Schlage Fachr al-dîn Râzîs — so viel wir wissen — nicht mehr aufgetreten sind und dass die Philosophen des Islâms keine Kommentatoren gefunden haben, wie bis zur Zeit Ibn Tejmîjas. Dem Ṣûfismus scheint die Bewegung wenig geschadet zu haben, wie das die Derwisch-Orden[1]) und Schriftsteller, wie al-Śa'râwî beweisen.

VI. Ibn al-Ahdal und 'Omar b. Chalîl al-Tûnisî.

Die Opposition gegen die Mystik regte sich immer von neuem. Ein Zeuge dessen ist auch die schon mehrfach angeführte Schrift Kaśf al-ġaṭâ' 'an ḥaḳâ'iḳ al-tauḥîd von Ibn al-Ahdal[2]). Der Verfasser ist Aś'arite und seine Polemik richtet sich besonders gegen die Ansichten Ibn 'Arabîs. Den Anfang der Schrift bilden rechtgläubige Bekenntnisse (Bl. 3a—73a), unter denen wir merk-

1) Dass Erscheinungen, wie sie vom Ṣûfismus schon in älterer Zeit hervorgebracht worden, bis auf das letzte Jahrhundert nicht seltener wurden, zeigen die Daten bei al-Âlûsî, S. 75 ff.

2) HS. der königl. Bibliothek zu Berlin, cod. Spr. 836. Ahlwardt II, Nr. 2109. Der Verf. starb im Jahre 855 d. H.

würdigerweise auch diejenigen der beiden Suhrawardî finden. Die Ḥanefiten sind durch al-Ṭaḥâwî und al-Nasafî vertreten. Im zweiten Teile, aus dem wir oben einiges mitgeteilt haben, verteidigt Ibn al-Ahdal die Lehre der Aś'ariten, indem er die Gutachten anerkannter Gelehrten über diese Schule anführt (Bl. 73a—96a). Im dritten Teile wendet sich (96a—106a) der Verfasser gegen Ibn 'Arabî und seine Anhänger. Im viertem Teile giebt er zahlreiche Fetwâs, die sich gegen Ibn 'Arabî richten (Bl. 106a—111a). Sie zeigen uns, dass die Śejche aller vier Fiḳh-Schulen von gleichem Misstrauen gegen die Lehre des grossen Mystikers erfüllt waren[1]). Aus dem letzten Teile erfahren wir auch Manches von den Umtrieben der Ṣûfîs in Südarabien im 8. Jahrhundert. Dass 'Abd al-Kerîm al-Ǵîlânî ein grosser Verehrer des Ibn 'Arabî war und dass er in allen Dingen eine Inkarnation Gottes gesehen hat[2]), wird uns nicht überraschen. Ein Blick in sein Werk „Al-insân al-kâmil" lehrt uns ja, wie stark er von Ibn 'Arabî beeinflusst ist. Dass ein Ṣûfî aus Zebîd Sure II, 256 auf Isma'îl al-Ḥarbî bezogen hat, ist ebenfalls nichts Auffallendes, die śî'itische Korânauslegung ist mit derartigen Kunststücken den Ṣûfîs vorangegangen[3]). — Die merkwürdigen Verirrungen aber, von denen Ibn al-Ahdal berichtet und für welche wir im Hinduismus zahlreiche Analogien finden[4]), zeigen

1) Bl. 112b heisst es: وقد جمعتُ فتاوى العلماء بتكفيرهم فى مجلّد ضخم فيه نحو مائتى جواب بتكفيرهم.

2) Bl. 113a. حكى لى عنه فقيه صادق متقن انه صحبه فى بعض اسفاره فسمع منه الثناء العظيم على ابن عربى وعلومه وكتبه وسمع منه التصريح بربوبية كل من تلقاه فى الطريق من إنسانٍ او طائرٍ او شجرٍ.

3) Das. وحكى لى بعض فقهاء زبيد المفتين بها يومئذٍ أنّه سمع من بعضهم وسمّاه لى أنّه فسّر آية الكرسىّ بالشيخ اسمعيل الحربى الخ ومن أصحابهم الشيخ محمود من العجم كان يقول بالجهر للشيخ اسمعيل هو الله والشيخ احمد الرداد هو الله ولا ينكرون عليه واذا سئل عن نفسه يقول اسم الصفة محمود واسم الذات الله.

Für الحربى ist vielleicht الجبرتى zu lesen, da im folgenden zu wiederholten Malen von اسمعيل الجبرتى die Rede ist.

4) Siehe oben Bd. LII, S. 476ff.

uns, welche Früchte die Lehre von der Wesenseinheit Gottes mit der Welt zeitigt, wenn sie zur Religion des Volkes wird.

Von Omar b. Muhammed b. Chalîl al-Tûnisî (st. i. J. 716 d. H.) besitzen wir ein kleines Schriftchen[1]), welches die Auffassung eines orthodoxen Monotheisten wiederspiegelt und einige bemerkenswerte Äusserungen, besonders über kecke, pantheistische Schwarmgeister enthält. Vor allem findet der Verfasser[2]) manche Ausdrücke und Redewendungen von Ṣûfîs anstössig. Diese gebrauchen von Gott die Ausdrücke: „Der rote Schwefel“ und der „grosse Schatz“ und man wird es gerechtfertigt finden, wenn der fromme Verfasser von der Anwendung solcher Ausdrücke auf Allâh nicht erbaut ist. Von al-Ḥallâǵ werden folgende Verse angeführt:

„Ich bin es, der da liebt, und der geliebt wird, bin ich“
„Wir sind zwei Geister, die in einen Körper niedergestiegen sind“
„Wenn du ihn siehst, siehst du mich“
„Und wenn du ihn siehst, siehst du uns“.

Solche Verse sind ihm reine Ketzerei. — Auch das Spielen der Dichter mit Bildern, in denen die Geschichte der Propheten profaniert wird, missfällt ihm. Al-Mutanabbî und Abû-l-ʿAlâ al-Maʿarrî macht er den Vorwurf, in ihren Gedichten der Geschichte der Propheten in unerlaubter Weise sich bedient zu haben. Er erzählt[3]), es habe in Sizilien einen Dichter gegeben, der einen griechischen Fürsten gelobt und ihn mit den Propheten verglichen habe. Er wurde für einen Ungläubigen erklärt und als die Muslimen ihn töten wollten, da rettete ihn der Christ und führte ihn nach Ceuta, wo er auch gestorben ist. Sein Gerede will der Verfasser nicht anführen, weil es reiner Unglaube ist. — In Sevilla lebte der Dichter jüdischer Abstammung, Ibrâhîm b. Sahl[4]), in dessen Gedichten gefälschte Korânverse vorkommen. Diese Verse sind gewiss mit schuld daran, dass Sevilla zerstört worden ist. Solche Gedichte muss man verbrennen und ihr Verkauf auf den Märkten darf nicht gestattet werden.

1) HS. der königl. Bibliothek in Berlin, Ahlwardt 2081. Pm. 30.

2) Bl. 31a. ويطلقون فى حقه تعَ الكبريت الاحمر والكنز الاكبر.

3) وكان بصقلية شاعر مدح بعض ملوك الروم فساواه بالانبياء فكفِر فطلب المسلمون قتله فأخرجه النصرانى وازعجه عن صقلية الى سبتة فمات بها وانما لم نذكر مقالته لانها كفر صريح لا يخفى على احد ردّها اذا سمعها.

4) S. über ihn ZDMG. XLII, S. 643. Brockelmann, Gesch. der arab. Litt. I, S. 273.

Anstössig findet er auch[1]), dass Manche sagen: „Es giebt Nichts ausser Gott“ oder: „Nur Gott existiert“. Das ist aus zwei Gründen zu beanstanden: erstens zeugt es von der Ansicht von der „Vereinigung“ (ittiḥâd, hier: Wesenseinheit Gottes und der Welt[1])), das ist aber der reine Unglaube, und zweitens kommt man durch den Gebrauch dieser Ausdrücke notwendig zur Weglassung des Namens des Propheten, was aber ein Fehler ist. Ferner sagen Manche: „Gott ist in den Herzen der Wissenden“. Das darf man aber nicht sagen, vielmehr ist das Richtige: „Die Erkenntnis Gottes ist in den Herzen derjenigen, die ihn erkennen“[2]). — Mancher sagt auch: „Allâhumma, lass uns sterben in der besten Religion“. Aus einer solchen Äusserung geht aber hervor, dass der Betreffende daran gezweifelt hat, welches die beste Religion sei[3]). Solche Zweifel sind aber dem Unglauben gleichzuachten. — Manche, besonders Frauen, sprechen häufig vom „Unglücksstern“[4]). Die Sterne aber, meint unser Autor, nützen und schaden nicht, wie das schon in den „Grundlehren der Religion“ ausgeführt wurde. Vielmehr haben die Sterne den Zweck, den Himmel zu schmücken, wie dies Sure 67,5 angedeutet ist, dann die Šejtâne zu steinigen — ebenfalls nach Sure 67,5 — und drittens, dass man sich mit ihrer Hilfe in der Finsternis auf dem Wasser und zu Lande bei Unkenntnis des Ortes

---

1) Bl. 33 b. ويقول قائلهم ما فى الوجود الا الله ويقولون الله فقط وهو موهّم من وجهين الاول انه يوهم قول القائلين بالاتحاد بالايجاد وهو باطل وكفر صريح والثانى انه يقتضى حذف اسم النبىّ صلعم، وذلك خطأ.

2) Bl. 34 a. ويقولون الله فى قلوب العارفين لا يجوز والصواب ان يقال معرفة الله تع فى قلوب العارفين به.

3) Bl. 36 b. ويقول قائلهم اللهمّ أمِتْنا على خير الاديان وظاهر هذا الكلام التشكيك مِنْ قائله فيما هو خير الاديان والتشكيك فى هذا كفر.

4) Bl. 40 a. ويقول قائلهم هذا من ضعف النجم وأكثر ما يجرى هذا اللفظ على ألسنة النساء ومن قولهم وأى شىء كان نجم فلانة ومن بياض فلانة كَيْتَ وكيت ومن سواد نجم فلانة وليس لهم فى النجوم نفع ولا ضر ولا ما يدل على ذلك ولا لها سعادة ولا شقاوة على ما تقررت براهينه فى قواعد العقائد ايضا والحمد لله.

und der Zeit orientiere (Sure 16,16). — Der Verfasser spricht sich überhaupt gegen die Vorzeichen und auch gegen die Astrologie aus. Zur Bestätigung seiner Ansicht über die Astrologie erwähnt er das Verhalten des Abû Bekr al-Bâḳilânî[1]), der, als er vom Bujiden Bachtjâr nach Rom geschickt wurde, um mit den Christen zu disputieren, von diesem befragt wurde, ob er zu seiner Abreise das Horoskop gestellt habe. Darauf antwortete al-Bâḳilânî: „Was ist denn das Horoskop?" „Ich wundere mich über dich, wie kannst du der Gelehrte des Islâms sein und sagen: ‚Was ist denn das Horoskop'? als würdest du von den Sternen überhaupt nichts verstehen?" „Ich weiss, erwiderte der Ḳâḍî, dass die Sterne am Himmel sind und teile sie ein in drei Teile" und dann sprach er von der Einteilung, die oben erwähnt worden ist. Darauf liess der König zwei Astrologen, den Ibn al-Ṣûfî[2]) und Abû Sulejmân al-Manṭiḳî holen und diese disputierten mit dem Ḳâḍî über die Astrologie, wurden aber von ihm ebenso, wie später seine christlichen Gegner, vollständig besiegt.

Das Schriftchen schliesst mit einer Liste der Bücher, vor deren Ketzereien man sich hüten muss. Auf diesem Index findet man viele berühmte Namen der muslimischen Litteratur. An erster Stelle steht al-Ġazâlî mit seinem Iḥjâ' 'ulûm al-dîn und anderen Werken, dann werden erwähnt Schriften von al-Mekkî (Ḳût al-

---

1) Bl. 41b وقال القاضى ابو بكر الباقلانى رحمة الله عليه للملك باختيير (HS. معاحسر) بن بوية الذى وجهه الى رومة لمناظرة النصارى عند توجيهه له هل رفعت الطالع لخروجك قال القاضى وما الطالع فقال عجبا لك كيف تكون عالم الاسلام وتقول ما الطالع كانك لا تعلم النجوم قال فقلت له اعلم أنّ النجوم فى السماء ثم قسمتها الى الاقسام الثلثة المتقدمة الذى قال فامر الملك باحضار ابن الصوفى صاحب كتاب اشكال البروج وابى سليمان المنطقى لمناظرة القاضى فحضرا يناظرهما القاضى رحمه الله تع فقطعهما وخرج الى ارض الروم فقطعهم جميعهم هنالك فى مناظرته الشهيرة التى ([a]اودعت ذكرها على وجه البسط فى كتابى المسمى بعيون المناظرات.

Über Abû Bekr al-Bâḳilânî s. Goldziher in ZDMG., Bd. 41, S. 62 und RHR. XVI, b. 162 und oben Bd. LII, S. 491.

2) Wahrscheinlich ist Abû-l-Ḥusejn b. Omar al-Ṣûfî (st. i. J. 376) gemeint. S. Brockelmann I, S. 223.

---

a) HS. اودعنا.

ḳulûb), ein Werk von Mundir b. Sa'íd al-Bulûṭî[1]), der zu einer Zeit im Osten sich aufhielt, als hier die Bewegung wegen der Ansichten der Mu'taziliten am grössten war und als er nach Andalusien

---

2) Bl. 47 b. ولْيتحرز ايضا من مواضع فى كتابه من كلام منذر بن سعيد البلوطى فانه دخل المشرق فى زمان هيجان الفتنة بآراء المعتزلة فرجع الى الاندلس وقد اعتلّ كلامه بالاعتزال وخالطه من فاسد ارائهم فلذلك نبّهنا على التحرّز من كلامه فى المعتقد وليتحرز ايضا من مواضع كثيرة فى خطبة تبع فيها مذاهب المعتزلة ومن مواضع من كلام ابن برجان وفى تفسير الزمخشرىّ فاكثره اعتزال وفيه مواضع هى كفر صريح وقد صنفنا فى الردّ عليه كتابا سميناه بكتاب التمييز لما اودعه الزمخشرىّ من الاعتزال فى تفسيره للكتاب العزيز كان والدى قد ابتداه ثم منّ الله تعـ تكميله علىّ فله الحمد على ذلك.

Omar b. Muḥammed hat also gegen al-Zamachśarî eine Schrift mit dem Titel Kitâb al-tamjîz geschrieben, zu dem schon sein Vater den Grund gelegt hat. Die Familie dieses Autors scheint sich für al-Zamachśarî besonders interessiert zu haben, wie dies auch aus den folgenden Angaben Tâǵ al-dîn Ibn al-Subkîs hervorgeht. Dieser sagt in seinen Ṭabaḳât al-kubrâ II, S. 414 von Aḥmed b. al-Ḥasan الجاربردى:

وله على الكشاف حواش مشهورة وقد اقراه مرات عديدة بلغنا انه اجتمع بالقاضى ناصر الدين البيضاوى واخذ عنه توفى بتبريز فى شهر رمضان سنة ست واربعين وسبعمائة انشدونا عنه

عَجَبًا لقوم ظالمين يستّروا ، بِٱلْعَدْلِ ما فيهم لَعَمْرِى مَعْرِفَهْ
قَدْ جَاءَهُمْ من حَيْثُ لا يَدْرونَه ، تَعْطِيلُ ذَاتِ ٱللّٰهِ مَعَ نَفْىِ ٱلصفَه

Mit diesen Versen beantwortete er diejenigen Al-Zamachśarîs gegen die Orthodoxen. Diese sind Cat. codd. Orientt. bibl. acad. Lugd. Bat. IV, S. 257 mitgeteilt. Mit Bezug auf dieselben sagt Ibn al-Subkî:

قد عاب اهل السنة بيتى الزمخشرىّ واكثروا القول فى معارضتهما ومن احسن ما سمعته فى معارضتهما ما انشدنا شيخنا ابو حيان النحوى فى كتابه عن العلامة ابى جعفر بن الزبير بغرناطة اجازة ان

zurückkehrte, da war seine Ansicht vom Mu'tazilismus angesteckt. Deshalb muss man sich vor seinen Ansichten in Glaubenssachen in acht nehmen. Man muss sich auch hüten vor vielen Stellen bei Ibn Barraǵân (st. i. J. 536) und im Kommentar des Zamachśarî, dessen grösster Teil mu'tazilitische Ansichten enthält. Manches davon ist aber purer Unglaube. — Nun werden noch erwähnt die Ichwân al-ṣafâ', einige Mu'taziliten, al-Kindî, Ibn Ḥazm, Averroës, Ibn 'Arabî, 'Omar b. al-Fâriḍ, Ibn Sab'în und zum Schlusse die grössten Aś'ariten bis auf den Imâm al-Ḥarâmejn. Man sieht, dass nach unserem Autor der Zug des Unglaubens und der Ketzerei im Islâm nicht gering gewesen ist.

Anhang.

I.

Aus dem Kitâb al-milal wa-l-niḥal des Ibn Ḥazm.

(Zu Bd. LII, S. 476 ff.)

Cod. Warner 480 II Bl. 169 a.[1]) ذكر شنعٍ لقومٍ لا تُعرف فِرَقهم، ادّعت طائفة من الصوفية ان فى أَولياء الله عزّ وجلّ من هو أَفضل من جميع الأَنبياء والرسل وقالوا من بلغ المقامة[2]) القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلّها من الصلاة وصوم رمضان[3]) والزكاة [والحجّ] وغير ذلك وحلّت له الحرامات كلّها من الزناء والخمر وغير ذلك وٱستباحوا

لم يكن سماعا انشدنا القاضى الاديب ابو الخطاب محمد بن احمد ابن خليل السكونى بقراءتى عليه عن اخيه ابى بكر من نظمه ثم رأيتها فى كتاب ابى على عمر بن محمد بن خليل المسمى بالتمييز لما اودعه الزمخشرى فى كتابه من الاعتزال فى الكتاب العزيز وقال اجابه عمّ والدى وهو يحيى بن احمد الملقب بخليل بهذه القصيدة ولوالدى فيها تكميل ولى فيها تتميم وتذييل.

1) Ich gebe dieses Stück nach der Leidener HS. des Kitâb al-milal, das folgende dagegen nur nach einer HS. im Besitze des Herrn Grafen v. Landberg-Hallberger, der mir die Benutzung derselben gütigst ermöglicht hat.

2) Ms. Landberg الغاية. 3) L. والصيام.

بهذا نساء الناس[1] وقالوا انما[2] نرى الله عز وجل ونكلّمه وكل ما قذف فى نفوسنا فهو حقٌّ ورأيتُ لرجلٍ منهم يُعرف بابن سمعون[3] كلامًا نصُّه أنّ لله تع مائة اسمٍ وأن الموفّى المائة هو ستة وثلثين حرفًا ليس من حروفه فى حروف الهجاء الّا واحد فقط وبذلك الواحد يصل اهل المقامات الى الحق،

HS. Landberg III 109b. الكلام فى قضايا النجوم والكلام فى هل يعقِل الفلك والنجوم أم لا، قال ابو محمد رضى الله عنه [110a] زعم قومٌ انّ الفلكَ والنجوم تعقل وانّها تَرى وتسمع ولا تذوق ولا تشمّ وهذه دعوى بلا برهانٍ وما كان هكذا فهو باطلٌ ومردودٌ عند كلّ طائفةٍ باوّل العقل إذ ليس اصحّ من دعوى اخرى تضادّها وتعارضها وبرهان صحةِ الحكم بانّ الفلك والنجوم لا تعقل أصلا هو أنّ حركتها ابدًا على رتبةٍ واحدةٍ لا يتبدل عنها وهذه صفة الجماد المدبَّر الذى لا اختيار له فقالوا الدليل على هذا انّ الأفضل لا يختار الا الافضل من العمل فقلنا لهم ومن أيْن لكم بأنّ الحركة افضل من السكون الاختيارىّ لأنّا وجدنا الحركةَ حركتيْن اختياريةً واضطراريةً ووجدنا السكون سكونيْن اختياريا واضطراريا فلا دليل على انّ الحركةَ الاختيارية أفضل من السكون الاختيارىّ ثم من اين لكم بأن الحركة من شرقٍ الى غربٍ كما يتحرّك الفلك الاكبر أفضل من الحركة من غرب الى شرق كما تتحرّك سائر الافلاك وجميع الكواكب فلاح أن قولهم محرفة فاسدةٌ ودعوى كاذبةٌ مموّهةٌ وقال بعضهم لما كنّا نحن نعقل وكانت الكواكب تدبّرنا كانت اولى بالعقل والحياة منّا فقلنا هاتان دعوتان مجموعتان فى نسق أحدهما القول بانّها تدبّرنا فهى دعوى كاذبة بلا برهان على ما نذكره بعد هذا إن شاء الله تع والثانى ان الحكم بأنّ من يدبّرنا أحرى[4] بالعقل والحياة منّا فقد وجدنا التدبير يكون طبيعيا ويكون اختياريا فلو صحّ أنها تدبّرنا

1) L. غيرهم. 2) L. اننا. 3) L. شمعون. 4) Ms. اخذ.

لكان تدبيرا طبيعيّا كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا
وكل ذلك ليس حيًّا ولا عاقلا بالمشاهدة وقد أبطلنا الآن ان يكون
تدبير الكواكب لنا اختياريا بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة
ورتبة واحدة لا تنتقل عنها أصلا، وامّا القول بقضايا النجوم فانّا
نقول فى ذلك قولا لائحًا ظاهرًا ان شاء الله تع قال ابو محمد رضى
الله عنه أما معرفة قطعها فى افلاكها وأما مطالعها وابعادها وارتفاعاتها
واختلاف مراكز افلاكها فعلمٌ حسنٌ صحيح رفيع يشرف به الناظر فيه
على عظيم قدرة الله عز وجل وعلى يقين تأثيره وصناعته واختراعه
تع للعالم بما فيه وفيه الذى يضطر بكل[1] ذلك الى الإقرار بالخالق
ولا يُستغنى عن ذلك فى معرفة القبلة وأوقات الصلاة وتنتج من هذا
معرفة رؤية الأهلّة لفرض الصوم والفطر ومعرفة الكسوفين برهان ذلك
قوله تع ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وقال تع والقمر قدرناه منازل
حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها ان تدرك القمر
ولا الليل سابق النهار وكل فى ذلك يسبحون وقال تع والسماء ذات
البروج وقال تع لتعلموا عدد السنين والحساب وهذا هو نص ما قلنا
وبالله تع التوفيق واما القضاء[2] بها فالقطع به خطأ لما نذكره ان
شاء الله تع واهل القضاء ينقسمون قسمين احدهما القائلون بانها
والفلك عاقلة مميّزة فاعلة مدبرة دون الله تع او معه وانّها لم تزل
فهذه الطائفة كفّار مشركون حلال دماؤهم واموالهم بإجماع الأمة وهؤلاء
عنى رسول الله صلعم إذ يقول ان الله تع قال اصبح من عبادى كافرًا بى
مؤمنًا بالكواكب وفسره رسول الله صلعم أنه القائل مطرنا بنوء كذا
وكذا واما من قال بانّها مخلوقة وانها غير عاقلة لكن الله عز وجل
خلقها وجعلها دلائل على الكوائن فهذا ليس كافرا ولا مبتدعًا وهذا
هو الذى قلنا فيه انه خطأ لانّ قائل هذا إنما يحلّ على التجارب
فما كان من تلك التجارب ظاهرا الى الحسّ كالمدّ والجزر الحادثين

1) Ms. كل. 2) Ms. الفضل.

عند طلوع القمر واستوائه وأفوله وامتلائه ونقصانه وكتأثير القمر فى قتل الدابة الدبرة اذا لاقى الدبرة ضوءه وكتأثيره فى القرع والقثّاء المسموع لنموها مع القمر صوت قوىّ وكتأثيره فى الدماغ والدم والشعر وكتأثير الشمس فى عكس الحرّ وتصعيد الرطوبات وكتأثيرها فى أعيُن السنانير غدوة ونصف النهار بالعشىّ ونصف الليل وسائر ما يوجد حسّا فهو حقّ لا يدفعه ذو حسّ سليم وكل ذلك خلق الله عز وجل فهو خلق القُوى وما يُتولد عنها ويُوجد بها كما قال تع فاحيينا به بلدة ميتا فاحيينا به الارض بعد موتها واخرجنا به من كل الثمرات وانبتنا به جنات وحب الحصيد واما ما كان من تلك التجارب خارجا عمّا ذكرنا فهو دعاوى لا تصح لوجوهٍ أحدها ان التجربة لا تصحّ الا بتكَرُّرٍ كثيرٍ موثوقٍ بدوامه تضطرّ النفوس الى الاقرار به كاضطرارنا الى الإقرار بأنّ الانسان إن بقى ثلاث ساعات تحت الماء مات وان أدخل يدَه فى النار احْترق ولا يمكن هذا فى القضاء بالنجوم لان النصب الدالة عندهم على الكائنات لا تعود الا فى عشرات الافٍ من السنين لا سبيل الى ان يصح منها تجربة ولا الى ان يبقى دولة تراعى تلك الادوار وهذا برهان مقطوع به على بطلان دعواهم فى صحة القضايا بالنجوم وبرهان اخر وهو ان شروطهم فى القضاء لا تُمكنهم الاحاطة بها اصلا من معرفة مواقع السهام [111 a] ومطارح الشعاعات وتحقيق الدَرَج النيّرة والغيمة والمظلمة والاثار والكواكب البنيانية وسائر شروطهم التى يقرّون أنه لا يصح القضاء الا بتحقيقها وبرهان ثالث وهو أنه ما دام يشتغل المعدّل فى تعديل كوكب زلّ عنه سائر الكواكب ولو دقيقةً ولا بدّ وفى هذا فساد القضاء باقرارهم وبرهان رابع وهو ظهور اليقين بالباطل فى دعواهم اذ جعلوا طبع زُحَل البرد واليبس وطبع المِرّيخ للحرّ واليبس وطبع القمر البرد والرطوبة وهذه الصفات انما هى للعناصر التى دون فلك القمر وليس شىء منها فى الاجرام العلوية لانّها خارجة عن محلّ حوامل هذه

الصفات والاعراض لا يتعدّى حواملها والحوامل لا يتعدى مواضعها التى رتّبها الله فيها وبرهان خامس وهو ظهور كذبهم فى قسمتهم الارض على البروج والدرارى ولسنا نقول فى المدن التى يمكنهم فيها دعوى ان بناءها كان فى طالع كذا والقضاء(1 كذلك فى الاقاليم والقطع من الارض التى لم يتقدّم كونُ بعضها كونَ بعضٍ كذّبهم فيما عليه بنوا قضاياهم فى النجوم وكذلك قسمتهم أعضاء الجسم والقلزّات على الدرارى ايضا وبرهان سادس انّ(2 نوعا وانواعا من انواع الحيوان قد فشا فيها الذبح فلا يكاد يموت شىء منها الا مذبوحا كالدّجاج والحمام والضأن والمعز والبقر التى هى غاية الشذوذ ونوعا وانواعا لا تكاد تموت الّا حُتف أنوفها كالحمير والبغال وكثير من السباع وبالضرورة يدرى كل أحد أنّها قد تستوى أوقات ولادتها فبطل قضاؤهم بما يوجب الموت الطبيعى وبما يوجب الكرهى لاستواء جميعها فى الولادات واختلافها فى انواع المنايا وبرهان سابع وهو انّا نرى الخصاف اشياء فى سكّان الاقليم الاول وسكان الاقليم السابع ولا سبيل الى وجوده البتة فى سكّان سائر الاقاليم ولا شك ولا مرية فى استوائهم فى اوقات الولادة فبطل يقيننا قضاؤهم بما يوجب الخصاف وبما لا يوجبه بما ذكرنا من تساويهم فى اوقات التكوّن والولادة واختلافهم فى الحكم ويكفى من هذا ان كلامهم فى ذلك دعوى بلا برهان وما كان هكذا فهو باطل مع اختلافهم فيما يوجبه الحكم عندهم والحق لا يكون (الا) فى قولين مختلفين وايضا فان المشاهدة توجب امّا قادرون على مخالفة أحكامهم متى أخبرونا بها فلو كان حقا وحتمًا ما قدر احد على خلافها واذا امكن خلافها فليست حقا فصحّ انها تخرّص كالطرق بالحصاء والضرب بالحبّ والنظر فى الكتف والزجر [111 b] والطيرة وسائر ما يدعى اهله فيه تقديم المعرفة بلا شك وما يحصى ما شاهدناه وما صحّ عندنا مما حقّقه حذاقهم من التعديل فى الموالد والمناجات وتحاول السنين ثم

1) HS. وقصه. 2) HS. انا.

قصدوا فيه واخطأوا وما تقع اصابتهم من خطائهم الا فى جزء يسير فصحّ
أنه تخرّص لا حقيقة فيه لا سيّما فى دعواهم فى اخراج الضمير فهو كله
كذب لمن تأمله وبالله تع التوفيق وكذلك قولهم فى القرانات ايضا
ولو أمكن تحقيق تلك التجارب فى كلّ ما ذكرنا لصدقناها وما يبدوا
منها ولم يكن ذلك علم غيب لأن كل ما قام عليه دليل من خاطّ
او كتف او زجر او نظير فليس غيبًا لو صحّ وجه كل ذلك وانما الغيب
وعلمه فهو ان يخبر المرء بكائنة من الكائنات دون صناعة اصلا من
شىء ممّا ذكرنا ولا من غيره فيصيب الجزءىّ والكلىّ وهذا لا يكون
الا لنبىّ وهو معجزة حينئذ واما الكهانة فقد بطلت بمجىء النبى
صلعم فكان هذا من اعلامه وآياته وبالله تع التوفيق٬

II.

Aus den Schriften des Ibn Tejmîja.

(Vgl. Bd. LII, S. 530. 543 f., LIII, S. 51 f.)

a) Aus HS. Wetzst. II, 1536. العقيدة الحموية.

Bl. 25 b. فاولائك الصابئون الذين كانوا[1] اذ ذاك كانوا كفّارا
مشركين وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل ومذهب
النفاة من هولاء فى الربّ أنّه ليس له الّا صفات سلبية او اضافية
او مركّبة منهما وهم الذين بُعث ابراهيم الخليل صلعم اليهم فيكون
الجعد قد اخذها عن الصابئة والفلاسفة وكذلك ابو نصر الفارابى
دخل حرّان وأخذ عن فلاسفتها واخذها الجهم ايضا فيما ذكره الامام
احمد وغيره لما ناظر الشمنية بعض فلاسفة الهند فهم الذين
يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات[2] فهذه أسانيد الجهم ترجع
الى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة الضالين أما من الصابئين
وأما من المشركين ثم لما عُرّبت الكتب الرومية فى حدود المائة

1) HS. كونوا.   2) HS. الحسنات.

الثانية زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان فى قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه فى قلوب اشباههم ولما كان فى حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التى كان السلف يسمّونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسى وطبقته وكلام الأئمة مثل مالك وسفيان بن عيينة وابن المبارك وابى يوسف والشافعى واحمد واسحاق والفضيل ابن عياض وبشر الحافى وغيرهم فى بشر المريسى هذا كثيرٌ فى ذمّه وتضليله وهذه التاويلات التى ذكرها ابو بكر بن فورك فى كتاب التأويلات وذكرها ابو عبد الله محمد بن عمر الرازى فى كتابه الذى سماه تاسيس التقديس ويوجد كثير منها فى كلام خلق غير هؤلاء مثل ابى على الجبائى وعبد الجبار بن احمد الهمدانى وأبى الحسين البصرى وابى الوفاء بن عقيل وابى حامد الغزالى وغيرهم هى بعينها التأويلات التى ذكرها بشر المريسى فى كتابه وإن كان قد يوجد[1] فى كلام بعض هؤلاء ردّ التأويل وابطاله أيضا ولهم كلام حسن فى أشياء إنما يثبت ان عين تاويلاتهم هى عين تاويلات المريسى ويدل على ذلك كتاب الردّ الذى صنفه عثمان بن سعيد الدارمى احد الائمة المشاهير فى زمان البخارى صنّف كتابًا سماه ردّ عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله من التوحيد حكى فيه هذه التاويلات بأعيانها عن بشر المريسى بكلام يقتضى أنّ المريسىّ أقعد بها وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين الذين اتّصلت اليهم ذلك من جهته ثم ردّ ذلك عثمان بن سعيد بكلام اذا طالعه العاقل الذكىّ علم حقيقةً ما كان عليه السلف وتُبيّن له ظهور الحجة لطريقهم وضَعْف حجّة من خالفهم ثم اذا رأى الائمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذمّ المريسية وأكثرهم كفّروهم أو ضلّلوهم وعلم ان هذا القول السارى من هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسية تُبيّن الهدى لمن يريد الله هدايته ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ العظيم

1) HS. لا يوجد.

والفتوى لا تحتمل البسط فى هذا الباب وانما أشير اشارة الى مبادئ الامور والعاقل يسبر فينظر وكلام السلف فى هذا الباب موجود فى كتب كثيرة لا يمكن ان نذكر هنا الا قليلا منه مثل كتاب السنن للالكائى والإبانة لابن بطّة والسنة لابى ذر الهروى والأصول لابى عمر الطلمنكى وكلام ابى عمر بن عبد البر والاسماء والصفات للبيهقى وقبل ذلك السنّة للطبرانى ولابى الشيخ الاصفهانى ولابى عبد الله بن مندة وابى احمد العسال الاصبهانيين وقبل ذلك السنّة للخلال والتوحيد لابن خزيمة وكلام ابى العباس بن شريح والردّ على الجهمية لجماعة وقبل ذلك السنّة وكتب لعبد[1] الرحمن بن ابى حاتم لعبد الله بن احمد والسنة لابى بكر الاثرم والسنة لحنبل وللمروذى ولابى داود السجستانى ولابن ابى شيبة والسنة لابى بكر بن ابى عاصم وكتاب الردّ على الجهمية لعبد الله بن محمد الجعفى شيخ البخارى وكتاب خلق افعال العباد لابى عبد الله البخارى وكتاب الردّ على الجهمية لاحمد بن سعيد الدارمىّ وكلام عبد العزيز المكّى صاحب الحيدة فى الرد على الجهمية وكلام معمر بن حماد الخزاعى وكلام الإمام احمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه واشياء كثيرة وعندنا من الدلائل السمعية والعقلية ما لا يتسع هذا الموضع لذكره وأنا اعلم أنّ المتكلمين لهم شبهات موجودة لكن لا يمكن ذكرها فى الفتوى فمن نظر اليها وأراد إبانة ما ذكروه من الشبه فانه يسيرٌ واذا كان أصلّ هذه المقالة مقالة التعطيل والتأويل مأخوذا عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود فكيف تطيب نفس مؤمن بل نفس عاقل ان يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب والضالّين ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين٬

Bl. 33 b. وروى ابو عبد الله بن بطة فى الإبانة باسناد صحيح عن عبد العزيز بن عبد الله بن ابى سلمة الماجشون وهو أحد

1) HS. عبد.

ائمة المدينة الثلاثة الذين هم مالك وابن الماجشون وابن ابى ذئب وقد سئل فيما جحدت به الجهميّة أما بعدُ فقد فهمتُ ما سألتَ فيما تتابعت الجهميّة ومن خالفها فى صفة الربّ العظيم الذى فاقت عظمته الوصف والتقدير وقلّت الألسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول [34 a] دون معرفة قدره ردّت عظمتُه العقولَ فلم تجد مساغا فرجعت خاسئة وهى حسيرة وإنّما أُمروا بالنظر والتفكّر فيما خَلَقَ بالتقدير وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرّةً ثم كان فأمّا الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثلٌ فإنّه لا يعلم كيف هو الّا هو وكيف يُعرف قدر من لا[1] مبدأ له ومن لم يمت[2] ولا يبلى وكيف يكون لصفة شىء منه حدّ أو منتهى يعرفه عارفٌ او يحدُّ قدرته واصفٌ على أنّه الحقّ المبين لا حقَّ أحقّ منه ولا شىء أبينُ منه الدّليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا نكاد نراه صغرا يحول ويزول ولا يرى له سمع ولا بصر لما يتقلب به ويحتال من عقله اعضل بك واخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم وسيّد السادّة وربّهم ليس كمثله شىء وهو السميع البصير اعرف رحمك الله غناءك عن تكلّف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها اذا لم تُعرض قدر ما وصف فما يكلفك علم ما لم يصف هل يُستدلّ بذلك على شىء من طاعته او تُنزجر عن شىء من معصيته فأمّا الذى جحد ما وصف الربّ من نفسه تعمّقًا وتكلّفًا قد اشتهوته الشياطين فى الأرض فصار مستدلّا بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمّى به نفسه بأن قال لا بدّ إن كان له كذا من ان يكون له كذا فعمى عن البيّن بالخفىّ ويجحد ما سمّى الربّ عن نفسه بصمت الربّ عما لم يسمّ منها فلم يزل يجلى له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل وجوهٌ[3] يومئذ [34 b] ناضرة الى ربّها ناظرة فقال لا يراه احدٌ يوم

1) HS. لم يبدله. 2) HS. يموت. 3) Sure 75, 22.

القيامة واللّه[1] افضل كرامة اللّه التى أكرم اللّه بها أولياءه يوم القيامة من النظر الى وجهه ونضرته إياهم فى مقعد صدقٍ عند مليك مقتدر قد قضى أنّهم لا يموتون فهم بالنظر اليه ينظرون الى أن قال (يعنى الما جشون) وربما جحد رؤية اللّه يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلّة لأنّه قد عرّف اذا تجلّى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا فيه قبل ذلك مؤمنين وكان له جاحدا وقال المسلمون يا رسول اللّه هل نرى ربّنا فقال رسول اللّه صلعم هل تضارون فى رؤية الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا قال فانّكم ترون ربّكم كذلك وقال رسول[2] اللّه صلعم لا تمتلئ النار حتى يضع الجبّار قدمه فيها فتقول قط قط وينزوى بعضها الى بعض وقال[3] لثابت بن قيس لقد ضحك اللّه مما فعلت بضيفك البارحة وقال فيما بلغنا ان اللّه ليضحك من ذلّكم[4] وقنوطكم وسرعة اجابتكم فقال له رجلٌ من العرب ان ربّنا ليضحك قال نعم قال لا نعدم من ربّ يضحك خيرا فى اشباه لهذا مما لم نحصه وقال اللّه تع وهو[5] السميع البصير واصبر لحكم ربّك فانك باعيننا وقال ولتصنع[6] على عينى وقال[7] ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدىّ وقال والارض[8] جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون فواللّه ما دلّهم على عظم ما وصف من نفسه وما تحيط به قدرته الاصغرُ نظيرها (منهم) عندهم ان ذلك الذى القى فى روعهم [35 a] وخلق على معرفة قلوبهم فما وصف اللّه من نفسه فسمّاه على لسان رسوله سمينا كما سمّاه ولم نتكلّف منه صفة ما سواه لا هذا ولا هذا لا نجحد ما وصف ولا نتكلّف معرفة ما لم يصف، اعلم رحمك اللّه أنّ العصمة فى الدين أن تنتهى فى الدين حيث انتهى

1) HS. لله.
2) Vgl. Al-Buchârî, Tauḥîd, Nr. 23.
3) Vgl. Al-Ša'râwî, Muchtaṣar tadkirat al-Kurṭubî, S. 91. Goldziher, Die Ẓâhiriten, S. 168.
4) HS. أن لكم.
5) Sure 52, 48.
6) Sure 20, 40.
7) Sure 38, 75.
8) Sure 39, 67.

بك ولا تجاوز ما قد حُدَّ لك فانّ من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكَر فما بسطت عليه المعرفة وسكنت اليه الافئدة وذكر أصله فى الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمّة فلا تخافنّ فى ذكره وصفته من ربّك ما وصف من نفسه عيبا ولا تكلّفن لما وصفه لك من ذلك قدرًا وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره فى كتاب ربّك ولا فى الحديث عن نبيّك من ذكر صفة ربّك فلا تتكلّفنّ علمه بعقلك ولا تصفه بلسانك وأصمت عنه كما صمت الربّ عنه من نفسه فان تكلّفك المعرفة ما لم يصف من نفسه كانكارك ما وصف منها فكما عَظُمَتْ ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك أعظم تكلّف ما وصف الواصفون ممّا لم يصف منها فقدوا لله عز وجل المسلمون الذين يعرفون المعروف بمعرفتهم يعرف وينكرون المنكر وبإنكارهم ينكر فيسمعون فماوصف[1] الله به نفسه من هذا فى كتابه وما يبلغهم مثلهم عن نبيّه فما عرض من ذكر هذا وتسميته قلبُ مسلمٍ ولا تكلّف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن وما ذُكر عن رسول الله صلعم انه سمّاه من صفة ربّه فهو بمنزلة ما سمى ووصف الربّ تع من نفسه والراسخون فى العلم الواقعون حيث انتهى علمهم الواصفون لربهم ممّا وصف من نفسه التاركون لما ترك من [35 b] ذكرها لا ينكرون صفة ما سمّى منها جحدًا ولا يتكلفون وصفه بما لم يسمى تعمّقا لأنّ الحقّ ترك ما ترك وتسميه ما سمّى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نولّهِ ما تولّى ونصله جهنّم وساءت[2] مصيرا (so) وهب الله لنا ولكم حكمًا وألحقنا بالصالحين وهذا كلّه كلام ابن الماجشون الامام فتدبره وأنظر كيف اثبت الصفات ونفى علم الكيفية موافقةً لغيره من الائمة وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنّه يلزمه من اثباتها كذا وكذا كما تقوله الجهمية انه يلزم ان يكون جسما او عرضا فيكون محدثا،

1) HS. فاوصف. 2) HS. وسات.

Aus HS. Wetzst. II, 1538. العقيدة التدمرية

Bl. 9b. والفريق الثالث نفوا هذا وهذا كالقرامطة الباطنية والفلاسفة اتباع المشّائين ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما اخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر ان كثيرا منهم يجعلون الامر والنهى من هذا الباب فيجعلون الشرائع المأمور بها والمحظورات المنهى عنها لها تاويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها كما يتناولون من الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت فيتناولون ان الصلوات الخمس معرفة اسرارهم وان صيام رمضان كتمان اسرارهم وحج البيت السفر الى شيوخهم ونحو ذلك من التأويلات التى يعلم بالاضطرار انها كذب وافتراء على الرسل صلعم وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه والحاد فى ايات الله وقد يقولون الشرئع تلزم العامة دون الخاصة فاذا[1] صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات وأباحوا له المحظورات وقد يدخل فى المنتسبين الى التصوف والسلوك من يدخل فى هذه المذاهب وهؤلاء الباطنية الملاحدة هم الذين أجمع المسلمون على انهم اكفر من اليهود والنصارى.

b) Aus Ibn Tejmîjas Iḳtiḍâ' al-ṣirâṭ al-mustaḳîm.
HS. der königl. Bibl. zu Berlin, cod. Sprenger 718, Ahlwardt, 2084.

Bl. 45a. واما الاعياد المكانية فتنقسم ايضا كالزمانية ثلثة اقسام [45b] احدها ما لا خصوص له فى الشريعة والثانى ما له خصيصة لا تقتضى قصده للعبادة فيه والثالث ما تشرع العبادة فيه لكن لا يتخذ عيدا والأقسام الثلاثة جاءت الاثار بها مثل قوله صلعم للذى نذر أن يذبح ببوته أبها وثن من أوثان المشركين او عيد من اعيادهم قال لا قال فاوف بنذرك ومثل قوله صلعم لا تتخذوا قبرى عيدا ومثل نهى عمر عن اتخاذ آثار الانبياء اعيادًا كما سنذكره ان شاء

1) Vgl. Al-Ġazâlî, Munḳiḏ, ed. Mejmanîja, 1309, S. 28.

الله فهذه الاقسام الثلثة احدها مكان لا فضل له فى الشريعة اصلا ولا فيه ما يوجب تفضيله بل هو كسائر الأمكنة او دونها فقصد ذلك المكان او قصد الاجتماع فيه لصلاة او دعاء او ذكرٍ او غير ذلك ضلال بيّن ثم إن كان به بعض اثار الكفّار من اليهود او النصارى او غيرهم صار اقبح واقبح ودخل فى هذا الباب وفى الباب قبله فى مشابهة الكفّار وهذا أنواع لا يمكن ضبطها بخلاف الزمان فانه محصور وهذا الضرب أقبح من الذى قبله فان هذا يشبه عبادة الاوثان او هو ذريعة اليها او نوع من عبادة الاوثان ان عبادة الاوثان كانوا يقصدون بقعة بعينها كتمثال هناك او غير تمثال يعتقدون ان ذلك يقرّبهم الى الله وكانت الطواغيت الكبار التى تشدّ اليها الرحال ثلثة اللات والعزى ومناة . . . . . . [46 a] ومن أراد إن يعلم كيف كانت احوال المشركين فى عبادة اوثانهم ويعرف حقيقة الشرك الذى ذمّه الله وانواعه حتى يتبيّن له تاويل القرآن ويعرف ما كرهه الله ورسوله فلينظر سيرة النبىّ صلعم واحوال العرب فى زمانه وما ذكره الأزرقى فى اخبار مكة وغيره من العلماء ولما كان للمشركين شجرة يعلقون عليها أسلحتهم ويسمّونها ذات انواط فقال بعض الناس لرسول الله صلعم يا رسول الله اجعل لنا ذاتَ انواط كما لهم ذات انواط فقال الله اكبر قلتم كما قال قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة[1] انها السنن لتركبن سنن من كان قبلكم وانكر النبى صلعم مجرّد مشابهتهم للكفار فى اتخاذ شجرة يعلقون عليها معلقين عليها (sic) سلاحهم فكيف بما هو اطمّ من ذلك من مشابهتهم المشركين او هو الشرك بعينه فمن قصد بقعة يرجو الخير بقصدها ولم تستحب الشريعة ذلك فهو من المنكرات وبعضه اشدّ من بعض سواء كانت البقعة شجرة او عين ماء او قناة جارية او جبلا او مغارة وسوآء قصدها ليصلّى عندها او ليدعو عندها او ليقرأ عندها او ليذكر الله سبحانه عندها او لينسك عندها بحيث تخصّ تلك

1) Sure 7, 134.

البقعة بنوع من العبادة التى لم يشرع تخصيص تلك البقعة به لا
عينا ولا نوعا وأقبح من ذلك أن ينذر لتلك البقعة دهنًا لتنوّر به
ويقال انّها تقبل النذر كما يقوله بعض الضالّين فان هذا النذر نذر
معصية باتّفاق العلماء لا يجوز الوفاء به بل عليه كفارة يمين عند
كثير من اهل العلم منهم احمد فى المشهور عنه وعنه رواية هى قول
ابى حنيفة والشافعى وغيرهما انه يستغفر الله من هذا النذر ولا شىء
عليه والمسئلة معروفة وكذلك اذا نذر طعاما من الخُبز او غيره
للحيتان التى فى تلك العين او البئر وكذلك اذا نذر مالًا من النقد
او غيره للسدنة او المجاورين العاكفين بتلك البقعة فان هاؤلاء السدنة
فيهم شبه من السدنة التى [46 b] كانت للات والعزّى ومناة ياكلون
اموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله والمجاورون هناك فيهم
شبه من العاكفين الذين قال لهم ابرهيم الخليل امام الحنفاء صلعم ما
هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون وقال أفرأيتم ما كنتم تعبدون
انتم وابآؤكم الأقدمون فإنهم عدوّ لى الا رب العالمين والذين اجتاز
بهم موسى صلعم وقومه كما قال تع وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فاتوا
على قوم يعكفون على اصنام لهم فالنذر لاولائك السدنة والمجاورين
فى هذه البقاع التى لا فضل فى الشريعة للمجاورة بها نذر معصية
وفيه شبه من النذر لسدنة الصلبان والمجاورين عندها او لسدنة
الابداد التى بالهند والمجاورين عندها ثم هذا المال المنذور اذا صرفه
فى جنس تلك العبادة من المشروع مثل ان يصرفه فى عمارة المساجد
او الصالحين من فقراء المسلمين الذين يستعينون بالمال على عبادة
الله وحده لا شريك له كان حسنًا، فمن هذه الامكنة ما يظنّ انه قبر
نبىّ او رجلٍ صالح وليس كذلك او يُظنّ انّه مقام له وليس كذلك
فأما ما كان قبرًا له او مقامًا فهذا من النوع الثانى وهذا باب واسع
اذكر بعض اعيانه فمن ذلك عدّة أمكنة بدمشق مثل مشهد لأُبىّ
ابن كعب خارج الباب الشرقى ولا خلاف بين اهل العلم ان ابى بن

كعب انما توفّى بالمدينة لم يمت بدمشق والله اعلم قبر من هو لكنه ليس قبر ابى بن كعب صاحب رسول الله صلعم بلا شك وكذلك مكان بالحائط القبلى يقال ان فيه قبر هود عليه السلام وما علمت احدًا من اهل العلم ذكر ان هود النبىّ مات بدمشق بل قد قيل انه مات باليمن وقيل بمكة فان مبعثه كان باليمن ومهاجره[1] بعد هلاك قومه كان الى مكة فاما الشام فلا داره ولا مهاجره فموته بها والحال هذه مع ان اهل العلم لم يذكروه بل ذكروا خلافه فى غاية البعد وكذلك مشهد خارج الباب الغربى بدمشق يقال انه قبر أويس القرنى وما علمت احدا ذكر ان أويسا مات بدمشق ولا هو متوجه اليها[2] فان اويسا قدم من اليمن الى أرض العراق وقد قيل أنّه [47a] قُتل بصفّين وقيل انه مات بنواحى ارض فارس وقيل غير ذلك فاما الشام فما ذكر انه قدم اليها فضلا عن الممات بها ومن ذلك أيضا قبر يقال انه قبر امّ سلمة زوج النبى صلعم ولا خلاف انها رضى الله عنها ماتت بالمدينة لا بالشام ولم تقدم الشام ايضا فان امّ سلمة زوج النبىّ صلعم لم تكن تسافر بعد رسول الله صلعم بل لعلها أم سلمة اسماء بنت يزيد بن السكن الانصارية فان اهل الشام كشهر ابن حوشب ونحوه كانوا اذا حدّثوا عنها قالوا أم سلمة وهى بنت عم معاذ بن جبل وهى من اعيان الصحابيات ومن ذوات الفقه والدين (منهنّ) او لعلها أمّ سلمة امرأة يزيد بن معاوية وهو بعيد فان هذه ليست مشهورة بعلم ودين وما أكثر الغلط فى هذه الاشياء وامثالها من جهة الاسماء المشتركة او المغيّرة ومن ذلك مشهد بقاهرة مصر يقال ان فيه رأس الحسين رضى الله عنه اصله انه كان بعسقلان مشهد يقال ان فيه رأس الحسين فحُمل فيما قيل الراس من هناك الى مصر وهو باطل باتفاق اهل العلم لم يقل احد من اهل العلم ان راس الحسين كان بعسقلان بل فيه اقوال ليس هذا منها فانّه

1) HS. ومهاجره. 2) HS. ايضا.

حُمل رأسه الى قدام عبيد الله بن زياد بالكوفة حتى روى له عن
النبىّ صلعم ما يغيظه وبعض الناس يذكر ان الرواية كانت امام يزيد
ابن معوية بالشام ولا يثبت ذلك فان الصحابة المسمّين فى ذلك
الحديث انما كانوا بالعراق وكذلك مقابر كثيرة لا سيما رجال معروفين
قد علم انها ليست مقابرهم فهذه المواضع ليست فيها فضيلة اصلا
وان اعتقد الجاهلون انّ لها فضيلة اللهمّ ألا إن يكون قبراً لرجل
مسلم فيكون كسائر قبور المسلمين ليس لها من الخصيصة ما يحسبه
الجهال وان كانت القبور الصحيحة لا يجوز اتّخاذها اعيادًا ولا أن
يُفعل فيها ما يُفعل عند هذه القبور المكذوبة او تكون قبرًا لرجل
صالح غير المسمّى فيكون من القسم الثانى ومن هذا الباب ايضا
مواضع يقال ان فيها أثر النبىّ وغيره ويضاهها منها مقام ابراهيم الذى
بمكّة كما يقوله [47 b] للجهّال فى الصخرة التى ببيت المقدس من ان
فيها اثر من وطئ رسول الله صلعم وبلغنى ان بعض الجهلاء يزعم انها
من وطئ الرب سبحانه وتعالى فيزعمون ان ذلك الاثر موضع القدم
وفى مسجد قبلى دمشق يسمى مسجد القدم اثر يقال ان ذلك اثر
قدم موسى عم وهذا باطل لا اصل له ولم يقدم موسى دمشق ولا ما
حولها وكذلك مشاهد تضاف الى بعض الانبيآء والصالحين بناءً على
انّه رؤى فى المنام هناك ورؤية النبى او الرجل الصالح فى المنام تنفعه
لا يوجب لها فضيلة تقصد المنفعة لاجلها وتتخذ مصلًى بإجماع
المسلمين وانما يفعل هذا وامثاله اهل الكتاب وربّما صوّر فيها صورة
النبىّ صلعم او الرجل الصالح او بعض اعضائه مضاهاة لاهل الكتاب
كما كان فى بعض مساجد دمشق مسجد يسمى مسجد الكفّ
فيه تمثال كف يقال انه كف على بن ابى طالب كرّم الله وجهه حتى
هدم الله تع ذلك الوثن وهذه الامكنة كثيرة موجودة فى اكثر البلاد
وفى الحجاز منها مواضع كغار عن يمين الطريق وأنت ذاهب من
بدر الى مكة يقال انه الغار الذى كان فيه النبى صلعم وابو بكر

وانه الغار الذى ذكره الله بقوله ثانى اثنين اذ هما فى الغار(1) ولا خلاف بين اهل العلم ان هذا الغار المذكور فى القرآن انما هو غار بجبل ثور قريب من مكة معروف عند اهل مكة الى اليوم فهذه البقاع التى يعتقد لها خصيصة كائنة ما كانت فان تعظيم مكان لم يعظّمه الشرع شرّ من تعظيم زمان لم يعظّمه فانّ تعظيم الاجسام بالعبادة عندها أقرب الى عبادة الاوثان من تعظيم الزمان حتى ان الذى ينبغى تجنّبُ الصلاة فيها وان كان المصلى لا يقصد تعظيمها لئلّا يكون ذلك ذريعة الى تخصيصها بالصلاة فيها كما ينهى عن الصلاة عند القبور المحقّقة وان لم يكن المصلّى يقصد الصلاة لاجلها كما ينهى عن افراد الجمعة وسرر شعبان بالصوم وان كان الصائم لا يقصد التخصيص بذلك الصوم فان ما كان مقصودا بالتخصيص مع النهى عن ذلك ينهى عن تخصيصه ايضا بالفعل وما اشبه هذه الامكنة بمسجد الضرار الذى اسس على شفَا [48 a] جُرُفٍ هارٍ فانهار به فى نار جهنم(2) فان ذلك المسجد لما بنى ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل نهى الله نبيّه عن الصلاة فيه وامر بهدمه وهذه المشاهد الباطلة انما وُضعت مضاهاةً لبيوت الله وتعظيما لما لم يعظّمه الله وعكوفا على اشياء لا تنفع ولا تضرّ وصَدًّا للخلق عن سبيل الله وهى عبادته وحده لا شريك له بما شرعه على لسان رسوله صلعم تسليما واتخاذه عيدا هو الاجتماع عندها واعتياد قصدها فان العيد من المعاودة ويلتحق بهذا الضرب لكنّه ليس منه مواضعُ تُدّعى لها خصائص لا تثبت مثل كثير من القبور التى يقال انها قبر موسى او قبر صالح او مقام نبىّ او صالح ونحو ذلك وقد يكون ذلك صدقا وقد يكون كذبا واكثر المشاهد التى على وجه الارض من هذا الضرب فان القبور الصحيحة والمقامات الصحيحة قليلة جدّا وكان غير واحد من اهل العلم يقول لا يثبت من قبور

1) Sure 9, 40. 2) Sure 9, 110.

الانبياء الا قبر نبيّنا صلعم وغيره قد يثبت غير هذا ايضا مثل قبر ابراهيم الخليل عم وقد يكون علم ان القبر فى تلك الناحية لكن يقع الشك فى عينه ككثير من قبور الصحابة التى بباب الصغير من دمشق فان الارض غيرت مرات فتعيين قبر انه قبر بلال او غيره لا يكّلا يثبت الا من طريق خاصةٍ وان كان لو ثبت ذلك لم يتعلّق به حكم شرعىّ ما قد احدث عندها ولكن الغرض ان نبيّن هذا القسم الاول وهو تعظيم الامكنة التى لا خصيصة لها اما مع العلم بانه لا خصيصة لها او مع عدم العلم بان لها خصيصة اذ العبادة والعمل بغير علم منهىّ عنه كما ان العبادة والعمل بما يخالف العلم منهى عنه ولو كان ضبط هذه الامور من الدين لمّا اهمل ولمّا ضاع عن الامة المحفوظ دينها المعصومة عن الخطأ وأكثر ما تجد الحكايات عن سبيل الله وقد يحكى من الحكايات المتعلقة بهذا عند السدنة والمجاورين لها الذين يأكلون اموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله وقد يحكى من الحكايات التى فيها تاثير مثل ان رجلا دعا عندها فاستجيب له او نذر لها إن قضى الله حاجته فقُضيت حاجته وبمثل هذه الامور كانت تعبد الاصنام فان القوم كانوا احيانا يخاطبون من الاوثان وربما تقضى حوائجهم اذا قصدوها وكذلك [48 b] يجرى لاهل الانداد من اهل الهند وغيرهم وربما قيست على ما شرع الله تعظيمه من بيته المحجوج والحجر الاسود الذى شرع استلامه وتقبيله كانّه يمينه والمساجد التى هى بيوته وانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وبمثل هذه الشبهات حدث الشرك فى اهل الارض وقد صحّ عن النبى صلعم انه نهى عن النذر وقال انه لا يأتى بخير وانما يستخرج به من البخيل فاذا كان نذر الطاعات المعلقة بشرط لا فائدة فيه ولا ياتى بخير فما الظن بالنذر لما لا يضر ولا ينفع واما اجابة الدعاء فقد يكون سببه اضطرار الداعى وصدقه وقد يكون سببه مجرّد رحمة الله له وقد يكون امرا قضاه الله لا لاجل دعائه وقد يكون له اسباب اخرى وان كانت

فتنة فى حق الداعى ظنا نعلم ان الكفار قد يستجاب لهم فيسقون وينصرون ويعافون مع دعائهم عند اوثانهم وتوسلهم بها وقد قال تع[1] كُلا نمدّ هؤلاء وهاؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا وقال تع[2] وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجنّ فزادوهم رهقا واسباب المقدورات فيها امور يطول تعدادها ليس هذا موضع تفصيلها وانما على الخلق اتباع ما بعث الله به المرسلين والعلم بان فيه خير الدنيا والاخرة ولعلى ان شاء الله ابين بعض اسباب هذه التاثيرات فى موضع اخر النوع الثانى من الامكنة ما له خصيصة لكن لا يقتضى اتخاذه عيدا ولا الصلاة ونحوها من العبادات عنده فمن هذه الامكنة قبور الانبياء والصالحين وقد جاء عن النبى صلعم والسلف النهى عن اتخاذه عيدا عموما وخصوصا وبينوا معنى العيد فاما العموم فقال ابو داود فى سننه حدثنا احمد بن صالح قال قرات على عبد الله بن نافع اخبرنى ابن ابى ذويب عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلعم لا تجعلوا بيوتكم قبورا ولا تجعلوا قبرى عيدا وصلوا علىّ فان صلاتكم تبلغنى حيث كنتم صلعم تسليما الخ،

III.

Aus Tâǵ al-dîn Ibn al-Subkî's Al-ṭabaḳât al-kubrâ.

HS. der Leidener Universitätsbibliothek.

II, 7. وزعمت الحنابلة فى واقعة ابن القشيرىّ ان الشيخ ابا اسحاق اراد ان يبطل مذهبهم لمّا وقعت الفتنة بين الحنابلة والاشعرية وقام الشيخ ابو اسحاق[3] فى نصر ابى نصر بن القشيرىّ نصرةً لمذهب الأشعرىّ وكاتب نظام الملك فى ذلك وكان من ذلك انّ الشيخ ابا

1) Sure 17, 21. 2) Sure 72, 6.

3) Siehe über ihn Brockelmann I, S. 387.

اسحاق اشتدّ غضبه على الحنابلة وعزم على الرحلة من بغداد لما نال الاشعرىّ من سبّ الحنابلة اياه وما نال ابا نصر بن القشيرىّ من اذاءهم فارسل الخليفة الى الشيخ ابى اسحق يسكنه ويخفّف ما عنده ثم كتب الشيخ ابو اسحاق رسالة الى نظام الملك يشكو الحنابلة ويذكر ما فعلوه من الفِتَن وانّ ذلك من عادتهم ويسأله المعونة فعاد جواب نظام الملك الى فخر الدولة بإنكار ما وقع والتشديد على خصوم ابن القشيرىّ وذلك فى سنة تسع وستين واربعمائة فسكن الحال قليلا ثم اخذ الشريف ابو جعفر بن ابى موسى وهو شيخ الحنابلة اذ ذاك وجماعته يتكلّمون فى الشيخ ابى اسحاق ويبلغونه الأذى بألسنتهم فامر الخليفة بجمعهم والصُلح بينهم بعد ما ثارت منهم فى ذلك فتنة هائلة قُتل فيها نحو من عشرين قتيلاً فلما وقع الصلح وسكن الامر اخذ الحنابلة يشيعون ان الشيخ ابا اسحاق تبرّأ من مذهب الاشعرى فغضب الشيخ لذلك غضبا لم يصل احد الى تسكينه وكاتب نظام الملك فقالت الحنابلة انّه كتب يسأله فى إبطال مذهبهم ولم يكن الأمر على هذه الصورة وإنما كتب يشكو اهل الفتن فعاد جواب نظام الملك فى سنة سبعين واربعمائة الى الشيخ باستجلاب خاطره وتعظيمه والامر بالانتقام من الذين أثاروا الفتنة وبأن يسجن الشريف ابو جعفر وكان الخليفة قد حبسه بدار الخليفة عند ما شكاه الشيخ ابو اسحاق قالوا ومن كتاب نظام الملك الى الشيخ وإنّه لا يمكن تغيير المذاهب ولا نقل أهلها عنها والغالب على تلك الناحية مذهب احمد ومحلّه معروف عند الائمة وقدره معلوم فى السنّة فى كلام طويل سكن به جاش (جوش l.) الشيخ وأنا لا أعتقد ان الشيخ اراد إبطال مذهب الامام احمد وليس الشيخ من يُنكر مقدار هذا الامام الجليل المُجتمَع على علوّ محلّه من العلم والدين ولا مقدار الائمة من اصحابه اهل السنة والورع وانما انكر على قوم عزوا انفسهم اليه وهو منهم برئ واطالوا السنتهم فى سبّ الشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو

كبير اهل السنة[1] عنده وعقيدته وعقيدة الامام احمد رضى الله عنهما واحدة لا يُشك فى ذلك ولا يرتاب به وبه صرّح الاشعرىّ فى تصانيفه وكرّر غير ما مرة.

II, 351. وكان يكون بينه (يعنى الامام فخر الدين بن عساكر) وبين الحنابلة ما يكون غالبا بين رَعَاع الحنابلة والأشاعرة فيذكر انّه كان لا يمرّ بالمكان الذى يكون فيه الحنابلة خشيةً ان يأثموا بالوقعة فيه وإنما ربما مرّ بالشيخ الموفق بن قدامة[2] فسلّم فلم يرد الموفق السلام فقيل له فقال إنّه يقول بالكلام النفسىّ وانا ارّد عليه فى نفسى فان صحّت هذه الحكاية فهى مع ما ثبت عندنا من ورع الشيخ موفق الدين ودينه وعلمه غريبة فان ذلك لا يكفيه جواب سلام وان كان ذلك منه لأنّه يرى ان الشيخ فخر الدين لا يستحق جواب السلام فلا كيف لمن يرمى هذا الرأى ولاكرامه ولا يظن ذلك بالشيخ الموفق ولعلّ هذه الحكاية من مختلفات متاخرى الحشوية وجدت بخط الحافظ صلاح الدين خليل بن كنكلدى العلائى رحمه الله رايت بخط الشيخ شمس الدين الذهبىّ انه شاهد بخط سيف الدين احمد بن الماجد المقدسى لمّا دخلت بيت المقدس والفرنج اذ ذاك فيه وجدت مدرسة قريبة من الحرام فقلت اظنّها الصلاحية والفرنج بها يؤذون المسلمين ويفعلون العظائم فقلت سبحان الله يرى أىّ شىء كان فى هذه المدرسة حتى ٱبتليت بها حتى رجعتُ الى دمشق فحُكى لى انّ الشيخ فخر الدين بن عساكر كان يقرئ بها المرشدة فقلت بل فى المصلة اه ما نقلته من خط العلاءى رحمه الله ونقلت[3] من خطه ايضا وهذه العقيدة المرشدة جرى قائلها على منهاج القويم والعقد المستقيم واصاب فيما نزّه به العلىّ العظيم ووقفت على جواب لابن تيمية سئل فيه عنها ذكر فيه انها تنسب لابن تومرت وذلك بعيد من الصحة او باطل لان المشهور ان ابن تومرت

1) HS. بعده. 2) Vgl. Brockelmann I, S. 398. 3) HS. ونقلته.

كان يوافق المعتزلة فى اصولهم وهذه مباينة لهم اه واطال العلاءى فى تعظيم المرشدة والازرآء بشيخنا الذهبى وسيف الدين بن المجد فيما ذكراه فاما دعواه ان ابن تومرت كان معتزليا فلم يصح عندنا ذلك والأغلب انه كان اشعريًّا صحيح العقيدة اميرا عادلا داعيا الى طريق الحق واما قول السيف بن المجد ان الذى اتفق انما هو بسبب اقراء المرشدة فمن التعصّب البادر والجهل الفاسد وقد فعلت الفرنج داخل المسجد الأقصى العظائم فهلا نظر فى ذلك نعوذ بالله من الخذلان،

Zur Inschrift von Behistān I, 63.

Von

Ferdinand Justi.

Im vorigen Bande der Zeitschrift S. 592 wird die von mir im Grundriss der iranischen Philologie II, 426 versuchte Erklärung dieser Stelle von Herrn Dr. Foy, dessen Arbeiten grossen Scharfsinn erkennen lassen, einer abfälligen Besprechung unterworfen, die mich zu einer kurzen Entgegnung veranlasst. Die schwierigen altpersischen Wörter finden im babylonischen Text keine Erklärung, weil dieser an der Stelle zerstört ist; nur für das Wort *āyadana* ist die Übersetzung „Haus der Götter" erhalten. Dieser Ausdruck giebt die semitische Vorstellung eines „Tempels" wieder, während die Perser keine Tempel hatten, und hier daher nur eine heilige Stätte gemeint sein kann, ein eingefriedigter Platz, der zugleich eine Thingstätte war. Die susische Übersetzung, für die Ergänzung von Lücken im persischen Text von grossem Wert, kann zur Aufklärung eines dunklen persischen Wortes wenig beitragen, weil ja die susische Sprache mit Hilfe der persischen Inschriften überhaupt erst konstruiert werden muss; man kann daher das Susische aus dem Altpersischen, nicht dieses aus jenem erklären. Herr Foy verfügt daher bei der fraglichen Stelle über kein anderes Hilfsmittel als seine Vorgänger, nämlich die Etymologie, welche, um einleuchtend zu sein, eine Stütze an geschichtlichen oder archäologischen Gesichtspunkten haben muss. Er hatte seine eigne Erklärung schon Zeitschr. 50, 132 zu verteidigen gesucht, und dass ich diese gelesen hatte, kann er aus der Anführung seines Namens im Grundriss II, 417, Note 3 ersehen. Da ich mich in meiner Laufbahn als Gelehrter sehr oft überzeugt habe, dass wir alle der Schwachheit des Irrens unterworfen sind, so habe ich nie hartköpfig meine eigenen Fehler verteidigt und habe den Grundsatz befolgt, den Namen eines irrenden, aber von aufrichtigem Streben beseelten Fachgenossen nicht preiszugeben und einfach das von mir für besser gehaltene zu sagen in der Hoffnung, dass die Wahrheit sich in der Folge Bahn brechen werde. Dass Herr Foy ebenfalls irren kann, lassen die mehrfach von ihm selbst eingestandenen Fehler erkennen, z. B. stehen Zeitschr. 50, 133 auf Einer Seite drei Widerrufe,

Zeile 19. 35. 42. Vielleicht hat er die Unterlassung ihn bei der Erklärung der Inschriftstelle zu nennen, für Bosheit oder Hochmut gehalten, denn er ist offenbar sehr verstimmt gegen mich. Seine Erklärung des Namens *Gobryas*, den er *Gaubruwa* liest und „der Kuhbrauige“ übersetzt (Zeitschr. 52, 599), muss ich, da ich mir die Augenbrauen einer Kuh nicht vorstellen kann, ablehnen und „noch immer“ den Namen *Gaubaruwa* lesen und nach Sinn und Etymologie dem griechischen *βουφορβός* gleichstellen. Die von mir Zeitschr. 51, 242 gegebene neue Lesung des Monatsnamens *Thāigratschi*, die allein eine einleuchtende Deutung ermöglicht, begleitet er zweimal, 52, 123. 130, mit einem Fragezeichen, ohne Gründe für seine Zweifel oder eine bessere Erklärung vorzubringen. Dieses Fragezeichen möchte ich lieber hinter seine Behauptung setzen, dass Dareios I die altpersische Keilinschrift erfunden habe (52, 597), denn dass *tuppi-me* in der susischen Inschrift „Schriftsystem“ bedeute, lässt sich, wie mich mein Kollege Jensen unterrichtet, nicht erweisen, ist vielmehr im höchsten Grade unwahrscheinlich, da die übrigen sicher mit dem Nominalsuffix *me* gebildeten Substantiva lediglich Abstracta mit der Bedeutung von Eigenschaft, Wesen, Thätigkeit u. dgl. sind. Dass sie aber unmöglich ist, beweisen die Inschriften des Kyros in Pasargada, nicht nur die seit 1877 verschwundene über dem geflügelten Genius (sogenannten Kyrosbild) in der kleinern Ruine, sondern auch die identische Inschrift an den Pfeilern des Palastes, den doch nicht Kyros der jüngere, der fast noch als Knabe als Karanos nach Kleinasien kam, erbaut haben kann, wie ebenfalls behauptet worden ist (Zeitschr. 48, 665). Es ist doch unwahrscheinlich, dass ein Reich wie Medien und dann das der ältern Achaemenier ohne Denkmalschrift bestanden habe, nachdem die Nachbarn der Meder in Armenien längst Keilinschriften auf ihre Bauten eingegraben hatten und Susiana mit Inschriften der Hapirtip angefüllt ist.

Was nun die Erklärung der schwierigen Wörter in der Behistān-Inschrift betrifft, so habe ich[1]) *kārahjā (h)abātscharis̆* übersetzt durch „des Volkes Versammlung“, eigentlich „das Gehn zu der Versammlung“ (sanskr. *sabhātscharā́*, der zur Versammlung geht), und erklärt durch die Zusammenkünfte auf der *ἐλευθέρα ἀγορά*, dem Platz, wo die Adligen ihre Besprechungen hatten (Brissonius II, c. 76). Der Magier musste, wenn er sich halten wollte, die Macht der „Häuser“, des Adels zu brechen suchen, der mit dem Könige das aristokratische Reich regierte. Er musste diesem die Gelegenheit, Verschwörungen gegen seine Usurpation anzustiften, abschneiden und verbot die Versammlungen des Volkes; *kāra* ist das Heer oder bewaffnete Volk, dessen massgebender Teil der ritterliche Adel war. Das gemeine Volk suchte der Magier durch Vergünstigungen auf seine Seite zu bringen. Herr Foy belehrt mich, man könne nur

1) Nach Darmesteters Vorgang.

abātscharis̆ lesen, vor *a* könne *h* nicht ergänzt werden. Woher weiss er das? weil zufällig in dem nicht grossen altpersischen Sprachschatz alle mit *ha* beginnenden Wörter auch mit dem *h*-Zeichen geschrieben werden. An sich ist doch denkbar und durch Formen mit und ohne *h* neben einander im Neupersischen, wie *asteh, hasteh, hastū, chastū*, awest. *asti* Knochen; *amjān, hamjān*, altp. **hamjāhana* Gürtel; *anbāz, hanbāz*, altp. **hambāza* Gemahl, wahrscheinlich gemacht, dass das *h* bei seiner schwachen Artikulation vor *a* so gut wie vor *u* ((*h*)*u*, awest. *hu*, wohl; (*H*)*uwz̆a* neupers. *chūzistān*, Land der Uxier) ungeschrieben bleiben konnte; für *i* fehlt es unter den nur sechs Wörtern an einem Beispiel, denn *izāwam*, ist durch Zerstörung des Anfangs unsicher und vielleicht *hizuvm* zu lesen. Für *a* aber ist ein zweites Beispiel *Athijābauschna*, welches vorn awest. *haithjā*- enthält; ein drittes vielleicht *Autijāra*, welches im Susischen mit dem Hauchzeichen *Haotijarusch* geschrieben ist. Dazu kommt, dass das von mir angenommene Wort (*h*)*abū* in dem Namen *Habāspa* wirklich vorkommt.

Ferner hatte der Magier die Besitzungen des Adels, altpers. *gaithām*, konfisziert. Dies Wort kann nicht „Leben" bedeuten, wie Herr Foy bestimmt, sondern ist wie das identische awest. *gaēthām* ein Landgut oder Hof, daher *hadhō-gaētha* Hofgenosse; man vgl. Wend. 13, 10 (28), wo der das Vieh bewachende Hund, der in die *Gaētha* einbrechende Diebe oder Wölfe verscheucht, erwähnt wird; ja 13, 42 (120) wird *gaētha* geradezu vom Viehstall oder vom Pferch gebraucht. Endlich *mānijam* habe ich natürlich wie Herr Foy von *māna* „Haus" abgeleitet, aber nicht „Heimat" übersetzt, denn es ist als Adjektiv wie οἰκεῖος gebildet, aber mit der Bedeutung von οἰκέτης oder οἰκεύς; es sind also *mānija*, womit wahrscheinlich das kretische μνῴα, Sklaven, identisch ist, die Leute, über welche der Dihkān und adlige Grossgrundbesitzer gebietet und mit denen er zum Reichsheer stösst, auf denen daher seine angesehene Stellung im Reich beruht. Die Worte stehen im Singularis als Collectiva gefasst, wie wir übersetzen könnten „das Besitztum, die Dienerschaft, Hof und Haus nahm er ihnen". So habe ich den der Lage der Sache angemessenen Sinn gewonnen, dass Dareios die von dem medischen Magier zerstörten heiligen Plätze, wo man dem Auramazdā (Ζεύς, Herod. 1, 131) unblutige Opfer brachte, hergestellt habe (der Magier duldete nur Feuerhäuser und Altäre in dunklen Räumen, weil das Feuer nicht von der Sonne beschienen werden darf), die dem Volke (den Aristokraten) verbotenen Versammlungen wieder gestattet, die dem Adel konfiszierten Güter und die von ihm abwendig gemachten Gutsleute und Hintersassen den „Häusern" (*with*) wiedergegeben habe; von sieben Mitgliedern dieser Häuser war ja der Magier gestürzt worden. Herr Foy übersetzt: „ich erbaute wieder die Tempel (es giebt nicht einmal in Persepolis einen Tempel!), bewahrte dem Volke die Freiheit (ein griechischer, nicht persischer Begriff, selbst bei uns

erst neuern Ursprungs; pers. *āzāta* ist ursprünglich „darin (im adligen Geschlecht) geboren", im Gegensatz zum Unfreien und Hörigen), und das Leben (Gaumāta hat doch die Perser nicht umgebracht, er hat ihnen vielmehr durch Steuererlass das Leben verschönt, Herod. 3, 67), die Heimat (er konnte doch die Perser nicht aus Irān fortschaffen), und die Eintracht (*withbaischa*, ein schon Zeitschr. 50, 134 von Herrn Foy erfundenes Wort, welches wenigstens *widuwaischa* lauten müsste; es ist und bleibt *wⁱthibiš* oder *withaibiš*, Bartholomae, Grundriss § 404). So sentimental schrieb nicht die Hand, die 19 Schlachten geschlagen, neun Könige gefangen und den Magier getötet hatte.

Nur kurz sei auf die Art verwiesen, wie Herr Foy meine Erklärung von *NRd* zu zerpflücken sucht. In Wirklichkeit kann man dieselbe nicht für schlecht halten, denn sie erreicht diejenige Wahrscheinlichkeit, welche in diesem schwierigen Gebiet überhaupt erreichbar ist. Ich habe die Beschreibungen des „Einführers der Fremden" oder „Annehmers der Gesuche bringenden" mit seinem Stabe bei den Alten als übereinstimmend mit den Skulpturen von Persepolis nachgewiesen, den Titel Stabträger auf ungezwungene Weise in dem Worte *uthrbr* gefunden, das ich *wāthra-bara* gelesen und mit einem englischen *wand-bearer* verglichen habe, und in Aspatschana (Aspathines) den Chiliarch des Dareios erkannt, was auch Dr. Marquart zu derselben Zeit bemerkt hatte. Diese meine Erklärung, ohne Textänderung und nach den Lautgesetzen richtig bewerkstelligt, scheint mir trotz Herrn Foys Kopfschütteln so sicher, wie es mit unsern Hilfsmitteln erreicht werden kann.

Hie und da.

Von

Julius Oppert.

Es wird Einem zuweilen recht schwer gemacht, seinen Ernst zu behalten, trotz der Achtung, die man seinen Lesern schuldig ist. Auf meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift (Bd. 52, S. 227 ff.), der die Nichtigkeit seines vermeintlichen Schaltkanons nachwies, hat Herr Dr. Eduard Mahler geglaubt, er müsse antworten. Aber gegen alle meine unabweisbaren und unwiderleglichen Gründe hat er nur ein Argument geltend zu machen: „Ich entdeckte diesen Kanon 1892 nach Christi Geburt". Leid thun wird es Jedermann, dass er dieses nicht 2938 Jahre eher gethan hat: damals, nicht heute, hätte er sich selber sagen müssen: „Wir zählen jetzt 747 Jahre vor Christi Geburt: machen wir einen Schaltkanon". Dann wäre er für uns heute massgebend gewesen.

Seine Entgegnung kann unsere Behauptungen nur bestätigen.

Wer die Arbeit des Herrn Mahler gelesen hat, wird aufgefordert, mir einen anderen Gegenbeweis zu bezeichnen. Ein sonstiges Argument findet sich nicht.

Meine ganze Aufstellung beruht auf Dokumenten: von diesen hat Herr Mahler kein einziges beseitigt. Ich habe nachgewiesen, dass ich von 380 Jahresanfängen (von 747 bis 367) nur 151 kenne, und dass 229 uns bis jetzt unbekannt geblieben sind. Es wäre doch angezeigt, hier einige Fehler meinerseits nachzuweisen. Herr Mahler begnügt sich damit, auf einen von mir vor zehn Jahren begangenen, seitdem berichtigten Irrtum, hinzuweisen, wo ich einer Mondfinsternis eine etwas längere Dauer zuerteilt, als sie wirklich gehabt. Um dieses Phänomen aber handelt es sich nicht. Die von mir bezeichneten 151 Jahresanfänge bleiben unangefochten; praktisch wäre es doch gewesen, wenigstens einen Fehler nachzuweisen, umsomehr, als diese 151 Daten den ganzen Kanon des Herrn Mahler demontieren.

„Hie und da" findet sich wohl nach Herrn Mahlers Geständnis ein Häkchen: der Ansicht bin ich auch, da man unter „hie und da" dreiviertel seiner Datumsangaben verstehen muss.

Ein hie und da nicht eingehaltener Modus ist sicherlich kein fixer.

Andere werden entweder übergangen oder jeglichem antiken Zeugnis zuwider abgeleugnet. Dieses gilt von den Angaben, die uns die Keilschriften über die Frühlingsanfänge und über die Finsternisse hinterlassen haben. Aus diesen geht für jeden, der 1892 nach Christi Geburt keine Offenbarung erlitten, klar hervor, dass kein fixes Schaltsystem bestand.

Wenn nun Herr Mahler in diesen Thatsachen einen „Widerspruch“ mit meiner Annahme findet, dass die Babylonier schon *frühe die Gleichstellung der neunzehn* Sonnenjahre mit 235 Mondmonaten kannten, so ist dieser Tadel für seine Logik kein Lob. Wenn die Chaldäer wussten, dass alle 19 Jahre der Anfang des Mondjahres gerade mit dem Aufgange der Plejaden zusammentraf, so beweist Dieses doch lange nicht, dass sie für jedes dieser neunzehn Jahre eine fixe Norm hatten. Die Texte thun aber das Gegenteil dar. Auch was Herr Mahler über meine Beziehungen zu Nabonassar behauptet, ist mir wie Andern nicht recht klar. Überhaupt geht der Autor des Kanons auf die eigentliche Frage gar nicht ein: er thut platterdings nichts, um die *Richtigkeit seines* Kanons darzuthun: er hat ihn aber 1892 nach Christo entdeckt.

Ausserdem ist Herr Mahler auch recht neugierig. Er fragt, warum ich mich denn eigentlich in astronomisch-chronologische Fragen vertiefe? Ich will ihm nun antworten. Erstens, weil es mir gefällt. Zweitens, weil ziemlich sachverständige Leute behaupten, ich verstehe mehr von diesen Fragen, als Herr Mahler selbst. Drittens, weil Herr Mahler selbst so liebenswürdig war, mich dazu aufzumuntern. Man lese eben, was er geschrieben hat (ZA. XI, 41), was er selbst citiert:

„Jules Oppert gebührt das Verdienst, den Gebrauch der Sarosperiode, welchen wir bereits (?) bei Plinius (Hist. nat. II, 10, 56) erwähnt finden, auf Grund keilinschriftlichen Materials eingehend und wissenschaftlich beleuchtet zu haben!“

Diese Ermutigung nehme ich dankbar an und hoffe Dr. Mahlers Neugierde befriedigt zu haben. Wenn nun aber der Fragesteller bezüglich meiner Arbeit mich fragt, wie dann ohne einen fixen Cyklus diese Periode berechnet werden kann, so muss man doch über diese Naivetät staunen. Man konnte immerhin nicht allein bis fünfe, sondern sogar bis 223 zählen, namentlich auch da 223 synodische Monate 10 Tage mehr sind als 18 Sonnenjahre.

Die Entgegnung leidet an einem sehr grossen Mangel. Sie antwortet auf nichts. Unser Gegner glaubt ein System entdeckt zu haben: man beweist ihm, dass kein System bis vor 367 v. Chr. bestanden hat. Unser Interloquent musste also durch Dokumente darthun, dass ein solches existiert hat. Hat er auch nur den leisesten Versuch gemacht, dieses zu beweisen? Nein. Hat er die hundert Jahresanfänge, aus denen die gänzliche Abwesenheit jedweden Systems hervorgeht, geleugnet? Nein.

Die Thatsachen sind eben da, und unser geehrter Widersacher bestreitet sie nicht. Was hat er denn nun eigentlich gewollt, was will er, was wird er wollen?

Herr Mahler giebt mir das Recht ihm zu sagen, dass er weder Geschichte noch Chronologie machen will. Er ist ein Logarithmenrechner und das ist sehr viel. Für seine 8014 Monatsanfänge hat er seinerseits das Recht, aufrichtigen Dank zu erheischen, den wir ihm nicht verkümmern.

Wäre der Tabellenautor Chronologe, so hätte er uns bei unserer wunden Stelle anfassen können, wenn sein System ihm dieses erlaubt hätte. Ewald duzte ja den Papst in seinem Sendschreiben an diesen: er hätte mich fragen können:

„Du citierst ein assyrisches Datum für meinen babylonischen Kanon; wer giebt dir denn das Recht, vorauszusetzen, dass in Ninive und Babylon dieselbe Schaltordnung befolgt wurde, dass die assyrischen Schaltjahre immer mit den babylonischen zusammenfielen? Also, wenn auch die Sonnenfinsternis vom 27. Juni 661 wirklich auf den 28. Tammuz in Ninive fiel, — woher weisst du denn, dass es in Babylon nicht der 28. Sivan war? Die Astrologen in Ninive und Babylon konnten ja anderer Meinung über die Einschaltung sein."

Und dieser Einwurf wäre sehr ernst gewesen. Denn selbst die Königsjahre zählte man in Ninive anders wie in Babylon. Freilich für unsere bekannten babylonischen 151 Jahresanfänge gab dieses dem Herrn Mahler nicht weniger Unrecht, aber der Einwurf ist berechtigt. Er selbst hat ihn aber aus gewissen Gründen nicht machen können, weil er eben ein fixes System annahm, und zweitens war diese Diskretion aus einem andern Grunde auch sehr erklärlich: was man nämlich sagen will, muss man wissen.

Herr Mahler wirft mir vor, ich hätte seine Vorrede und seine andern Schriften nicht gelesen. Diesen Vorwurf verdiene ich reichlich. Ich benutze unseres Gegners nützliche Berechnungen mit vielem Danke, und handele hier wie die Biene: die 8014 Monatsanfänge sind Süssigkeit, aber die geschichtlichen Vorreden, Anleitungen, Betrachtungen sind bitter. Einst las ich, jetzt nicht mehr. Die Begriffe, die der verdiente Arbeiter über Chronologie hat, gehen von den meinigen weit auseinander. Es ist dieselbe Geschichte, die einst zwischen Heine und Hamburgs Göttin Hammonia spielte: „Die Göttin hat mir Thee gekocht und Rum hineingegossen, sie selber aber hat den Rum ganz ohne Thee genossen." Man muss Geschichte mit Chronologie geniessen, Herr Mahler aber geniesst Chronologie ganz ohne Geschichte, was ihm gewiss nicht gut bekommen kann.

Man liest in den Berichten der Wiener Akademie 1885, p. 940: Die Finsternis des Abraham, die Finsternis des Jakob, des Josua, Moses und Nikodemus, die Finsternis des Sissera. In der

Genesis (XV, 5, 12, 17) befiehlt der Herr dem Abraham, gen Himmel zu sehen, denn seine Kinder würden so zahlreich sein, wie die Sterne am Himmel. Wie konnte aber der Patriarch die Sterne sehen, da ja Tag war? Die Schwierigkeit, betreffs welcher Raschi- und Talmudstellen citiert werden, löst Herr E. M. durch die Annahme einer Sonnenfinsternis. Er bestimmt also die Zeit Abrahams auf den 8. Oktober — 1763! In Genesis XXVIII, 11 heisst es: „Und Jakob kam an den Ort, und übernachtete daselbst, denn die Sonne war untergegangen". Dazu wird wiederum Raschi citiert. Es hatte augenscheinlich gegen Abend eine Sonnenfinsternis stattgefunden, die den Tag verkürzt hatte. Alles dieses wird natürlich berechnet, und durch Logarithmen wird bewiesen, dass Jakob entweder den 17. Februar 1601, oder den 30. Mai 1581, oder den 18. März (Jahrestag der Pariser Kommune) dort übernachtet haben muss.

Wir schenken dem Leser mindestens einige Finsternisse, doch ist die des Sissera merkwürdig, denn im Buch der Richter (V, 20) heisst es im Lied der Deborah:

„Vom Himmel wurden sie bekämpft, die Sterne von ihren Bahnen wurden in den Kampf geschickt gegen Sissera".

Also Sonnenfinsternis! Und sogar die vom 9. Oktober 1010 v. Chr., was beiläufig gesagt jeder Geschichtsforschung ins Gesicht schlägt.

Das kostet 1456 Berechnungen!

Wir lassen die Propheten, wir haben mit Moses genug, und Jedermann wird fragen:

„Warum verflacht sich denn eigentlich Dr. Mahler in chronologische Fragen?"

Et nunc reges intelligite, erudimini qui judicatis terram!

Man sieht also, dass Herr Mahler in Chronologie macht, und dabei ohne alle und jede Geschichte fertig wird. Deshalb habe ich seinen Vorwurf zu verdienen gesucht und von seinen Schriften nur die nützlichen 8014 Monatsanfänge benutzt, mir aber die Entsagung auferlegt, seine vermeintlichen historischen Auseinandersetzungen durchzusehen.

Um also zu resümieren: Herr Mahler hat geglaubt, dass die Babylonier von 747 an einen fixen Schaltcyklus besassen. Für seine Vermutungen hat er nicht einmal den Anfang eines Beweises angetreten. Durch assyrische Dokumente haben wir dargethan, dass dieses erst von 367 v. Chr. ab der Fall war, wie Strassmaiers und Eppings Arbeiten festgestellt haben.

Aber Herr Mahler behauptet, diese auf Urkunden begründeten Arbeiten seien durch die seinigen, wie aus der Luft gegriffene, gegenstandslos[1]) geworden! Besagten Ausspruch habe ich leider nicht ungelesen gelassen.

---

1) Hierauf kann Herr Mahler auch gar nichts einwenden, denn ein eigener Einwurf würde sein eigenes System zerstören! Auch die Assyrer,

Wir machen keineswegs ein Hehl daraus, dass des geehrten Geodäten technische Arbeiten uns von Wert gewesen sind, und das sie uns bei unseren Arbeiten willkommen waren. Einige Daten habe ich selbst verifiziert und sie richtiger gefunden als diejenigen, die verschiedene Chronologen aufgestellt hatten. So habe ich auch seine technischen Daten des attischen Kalenders mit Dank verwerten können, obgleich seine Monatsabteilung falsch ist, aber der Vorwurf trifft nicht Herrn Dr. Mahler [1]), sondern die, die er irrigerweise für massgebend hielt. Auch seine Arbeiten über den verwickelten jüdischen Kalender sind zweckmässig und nützlich.

Rufen wir nun unsererseits noch das letzte Dokument an, um den Gnadenstoss zu geben.

In der jüngst erschienenen Collection of Assyrian deeds von Herrn Johns in Cambridge Nr. 53 findet sich als einziges Datum eines Schaltmonates, das am 21. Veadardes Eponymus Atriël (673/672). Es ist, nach Herrn Mahler selbst, das Jahr 75 des Nabonassar, also des 4. Cyklus 18. Jahr. Nach dem erfundenen Kanon war aber das Jahr 16 (nicht 17) und 19 ein Schaltjahr, das Jahr 18 ein gemeines. Nach seinem System hat dieses Jahr im Wiener Kanon zwölf Monate von 673 bis 672. Wem sollen wir harmlosen Menschenkinder nun glauben, den vereidigten Zeugen Akhiduri und Nabu-Sar-usur oder Herrn Dr. Eduard Mahler?

Und wie war es anderthalb Jahrtausend vor Nabonassar, zur Zeit des Königs Abēsū (2301—2276), wo wir schon den 20. Veadar [2]) erwähnt finden?

Es hapert überall, nicht hie und da!

---

die aber altbabylonische Texte kopierten, kannten den Saros von 223 Monden: also nach Herrn Mahlers Logik müssen auch sie ein fixes System gehabt haben. Nun war aber Assarhaddon, wie sein Grossvater Sargon, zugleich König von Ninive und Babylon, und unter Assarhaddon fällt die Eponymie von Atriël. Zwei Schaltsysteme haben aber Sargon und Assarhaddon sicherlich nicht geduldet, sondern sie hätten den 2638 Jahre vor 1892 nach Christo von Eduard Nabonassar aufgestellten Kanon mit grösster Strenge durchgeführt. Dieses Schema aber hatte das Unrecht, sich „hie und da" von dem 2638 Jahre nach 747 vor Christo wieder aufgefundenen zu unterscheiden.

1) Ich habe der Verbindlichkeit auch in meinem „Alexandre à Babylone" Ausdruck gegeben. Die Verantwortlichkeit trifft die Chronologen, die sich mit griechischer Zeitrechnung beschäftigen, ohne die griechischen Klassiker zu berücksichtigen, und diejenigen, welche als einen Glaubenssatz aufstellen, Metons System sei nicht sofort eingeführt worden: eine Behauptung, zu deren Gunsten sich in keinem Texte und in keiner Inschrift auch nur die leiseste Begründung findet.

2) Gara in der modernen Form (BM. 915—919, 729). Einige Jahre vorher, Samsiluna, Jahr 29, (2310) ist von einem zweiten (l. c. 234) Sivan die Rede.

Eine katabanische Inschrift.

Von

Fritz Hommel.

واخره هاذا تم

Diesen interessanten Text — zugleich die erste katabanische Inschrift, die zur Veröffentlichung gelangt —, sandte der griechische archäologische Reiseführer Joannis Kallisperis aus Kalymnos in einer nach einer Kopie gemachten Photographie (s. den nebenstehenden Text) ohne weitere Angaben als die Bleistiftnotiz *Σάναα Γεμένης* d. i. von Ṣan'a in Jemen an Herrn Freiherrn Dr. Hiller von Gärtringen, dem er von Zeit zu Zeit Inschriftenkopien und -abklatsche aus den griechischen Inseln schickt. Jener Brief an Freih. Hiller war ungenügend adressiert und kam daher an Herrn Kallisperis zurück. Herr Dr. Rudolf Herzog, dem ich die Überlassung der Inschrift zum Zweck der Publikation verdanke, übernahm nun, als er im Sommer mit Herrn Kallisperis auf Kos archäologisch und epigraphisch arbeitete, die Besorgung des Briefes nach seiner Rückkehr. Dr. Hiller schickte die Photographie an Prof. D. H. Müller in Wien, von wo sie aber zurückkam, da dieser eben nach Südarabien abgereist war; darauf erhielt sie Dr. Herzog zu weiterer Verwendung, und war nun so liebenswürdig, sie auf Anregung Prof. Dr. Seybolds mir zur näheren Bestimmung und zur Veröffentlichung zu übersenden.

Die Inschrift ist, wie aus dem Vermerk am Schluss واخره هاذا تم „und damit ist sie hier zu Ende“ hervorgeht, von einem Araber an Ort und Stelle kopiert und nach Ṣan'a gebracht worden.

Wer die Photographie gemacht hat, bleibt dunkel, ebenso, wie die Photographie oder Abschrift in die Hände von Herrn Kallisperis kam. Dr. Hiller vermutet, er habe sie von einem muhammedanischen Pilger auf Kalymnos mitgebracht erhalten, es ist aber auch möglich, dass er sie von einem griechischen Kalymnier hat, da diese Leute sich vor denen der Nachbarinseln durch lebhafte Kauffahrtei auszeichnen.

Soweit die Mitteilungen des Herrn Dr. Herzog. Als ich die Inschrift heute morgen zu Gesicht bekam, sah ich sofort aus der Erwähnung des Gottes 'Amm (in Zusammenhalt mit den minäischen Formen), dass sie aus dem katabanischen Gebiete stammen muss; denn wir wissen ja durch Ed. Glaser, dass 'Amm der Hauptgott der Katabanier war [1]) und dass die katabanischen Inschriften, deren Glaser ca. 100 in Abklatschen von seiner vierten Reise mitgebracht aber leider noch immer nicht veröffentlicht hat, im minäischen Dialekt abgefasst sind [2]).

Anbei nun meine Transskription [3]) und Übersetzung (Anfang der Inschrift fehlt):

[......... | ברדא | ע]
1 ם | ד̄דונם | ונשׂור | ו
2 אל | פח̄ר | וברדא | שׂמ
3 שׂשׂ | וברדא | ואח̄יל
4 | אדם | בן | קסמם | כל |
5 שׂעבן | במחרצ̄ו | ומ
6 שׂרקיתן | ורת̄ד | ב
7 ללבם | ד̄תן | אשׂטר
8 ן | עת̄תרשׂרקן | ועם
9 | ונשׂור | ואל | פח̄ר |
10 בן | כל | ח̄ססם | וח̄בל
11 ם | וסנחם | ומשׂפאי
12 ם | ומשׂנכרם | בן |
13 אברת̄שׂם

d. i. [mit der Hilfe des 'A]mm von Dawwân (oder Daun) und des Niswar (2) und des El von Pẖr, und mit der Hilfe

1) Glaser (in meiner Besprechung von Meissners Beitr. zum Altbabyl. Privatrecht), ZDMG. 49 (1895), S. 525 f.

2) Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika (München 1895), S. 72.

3) Ich transskribiere ⲏ durch (das etymol. entsprechende) שׁ, ʒ durch שׂ, und ʘ durch ס.

seiner Sonnengöttin und mit der Hilfe und der Kraft (pl., *aḥjâl*) (4) des אדם Sohn des Kâsim (oder von Leuten von K.?, da אדם sonst in den Inschriften stets Leute, Vasallen heisst), alle (5) Stämme, in der Gnade (במחר) des Gottes צר und der (6) Aufgangs-Sonnengöttin; und es stellte N. N. (Dhu-Galab, oder Banû G.?, dann: es stellten die Söhne G.'s) diese Inschriften in den Schutz des aufgehenden[1]) Athtar und des 'Amm und des Niswar und des El Pḫr vor jedem Verkleinerer (eigtl. ingobile facientis) und Schädiger und Beseitiger und Zerstörer und Änderer (derselben) weg von ihren Plätzen.

Interessant sind die neuen Verba חסס (vgl. خسّ) und סכח (vgl. سلخ) als Synonyma von חבל, פאר IV und נכר IV, besonders aber die Götternamen. Über das Epithetum דרונם wird uns jedenfalls Glaser aus seinen zahlreichen katabanischen Texten Auskunft geben können, und wohl ebenso über אל פחר; es hat vorher keinen Zweck, nutzlose Vermutungen anzustellen, ebensowenig wie über den Namen אדם בן קסמם und über den offenbar nicht genau kopierten Namen des Stifters, Z. 7 (in den minäischen Texten steht sonst nach רחד stets *ahlu* etc., also vielleicht | בן = *banû* Z. 6 Schluss zu restituieren?).

Dagegen ist es wohl erlaubt, zum Gottesnamen نسور, נשור, schon jetzt einiges zu bemerken. Ein بَيْت نسور kommt neben einem بَيْت ال Gl. 419/8, Z. 4, einer sich eng mit der Ṣirwâḥ-Inschrift berührenden Mariber Marmorstele aus der Makârib-Zeit vor; ausserdem ist نسور noch Stammes- oder Familienname, vgl. Aegyptiaca S. 28 (Hommel, Ägypten in den südarab. Inschriften), und zwar eines Stammes des Gebietes von Ausân. Da es einen westlichen und östlichen Gott Nasr gab (entsprechend den zwei Adlergestirnen am Himmel), so könnte نسور ein gebrochener Plural *Nasâwir* von نسر sein, falls نسور nicht eine besonders in Südarabien beliebte Nebenform فَعْوَل von نَسْر darstellt.

Falls במחרצר richtig kopiert ist, so möchte ich, des folgenden مَشْرِقِيَتْن halber (vgl. Bibl. Nat. Nr. 1, Z. 2/3 بِشَمْسِهُمُو مشرقيتن, „bei ihrer Sonnengöttin, der vom Aufgang") צר von במחר (vgl. مَحَار „Gnade") abtrennen und in צר einen Gottesnamen (Mond oder Venusstern, cf. ضَوْء „Glanz") erblicken. Wir hätten dann den

1) Siehe dazu Mordtmann, ZDMG. 39, S. 235 (לשרקן = للشارق).

palmyrenischen Gott צור (Wellhausen, Reste etc., 1. Aufl., S. 62) und das hebräische, bisher missverstandene Wort צו Hos. 5, 11 (hinter צו her wandeln) zu vergleichen.

Zu עם, nach welchem Gott sich die Katabanen وَلَد عَمّ nennen (so in der Ṣirwâḥ-Inschrift) vgl. die stereotype Folge (ebenfalls in der Ṣirwâḥ-Inschrift) عمّ وأنبي ووروال وقتبن „'Amm und Anbaj (= Nebo?) und Warawa-il (König von Katabân zur Zeit des Mukarrib Kariba-il Watar) und Katabân"; ähnlich von Hadhramaut: سين وحول ويدعال وحضرموة „Sîn und Ḥaul (cf. hebr. חול „Phönix" Hiob 29, 18, der ja vom Weihrauchlande stammt) und Jadi'a-il und Ḥaḍramôt" (ebendaselbst). Und aus seinen katabanischen Inschriften teilte mir seiner Zeit Glaser folgende Götteranrufung mit:

بعثتر وبعمّ وبأنبي وبحوكم وبذت صنتم وبذت ظهرن وبذت رحبن

> „bei Athtar und bei 'Amm und bei Anbaj und bei Ḥaukam (oder Ḥauk?) und bei den Sonnengöttinnen von Ṣinnat und Ẓahrân und Raḥbân"

(vgl. ein anderes Mal عثتر وعمّ وشمس, ebenfalls nach Glasers Mitteilung und ohne genauere Angabe der Belegstelle).

Möge diese kleine Publikation dazu den Anstoss geben, dass sich Glaser doch recht bald entschliessen möge, seine kostbaren katabanischen Texte entweder selbst herauszugeben oder sie doch wenigstens Freunden zur Herausgabe zu überlassen. Er wird damit der semitischen Altertumskunde ein weiteres neues Feld eröffnen, nachdem er schon durch seine früheren Mitteilungen über den Gott עם den Schlüssel zur Erkenntnis so mancher Stellen gegeben und dadurch auch die richtige Einreihung der oben veröffentlichten Inschrift als katabanische ermöglicht hat.

München, 15. Dez. 1898.

Nochmals zur syrischen Betonungs- und Verslehre.

Von

Hubert Grimme.

Nach den Forschungen der Neuzeit auf dem Gebiete der Metrik konnte es für ausgemacht gelten, dass Verse ohne Rhythmus nicht denkbar seien, weil gerade die rhythmische Regelung der Rede die Basis der Verse schafft. Entweder hat sich aber die Forschung geirrt, oder es giebt Leute, die ungescheut über Metrik schreiben, ohne ihre obersten Gesetze zu kennen. Vielleicht, dass zu letzteren Dr. C. Brockelmann gehört. Sein in Bd. 52, Heft 3, Seite 401 bis 408 dieser Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz: „Zur syrischen Betonungs- und Verslehre“ läuft in die Behauptung aus, dass die Meinung gewisser Altvorderen, wonach im syrischen Versbau kein anderes Prinzip als das der Silbenzählung vorhanden sei, voll und ganz in Geltung bleiben müsse. Auf dem Wege zu dieser Rettung standen ihm gewisse von mir aufgestellte Regeln über syrische Betonung und Metrik im Wege, die er bei dieser Gelegenheit „nachdem er lange darauf gewartet, dass etwa einer der anerkannten Meister der syrischen Wissenschaft sich die Widerlegung dieser Theorie würde angelegen sein lassen“, ziemlich kurzer Hand abthun zu können glaubt.

Ich vermag es nicht auf mich zu nehmen, Herrn Brockelmann zur Anerkennung der Allgemeingiltigkeit des oben erwähnten rhythmischen Gesetzes zu bringen; ich will mich darauf beschränken, zunächst gewisse Unzuträglichkeiten, die die Annahme der von ihm dagegen gesetzten Behauptung für die syrischen Verse im Gefolge haben würde, kurz anzuführen.

Brockelmanns Behauptung muss zur Meinung führen, dass die Syrer nicht Verse für das Ohr, um ihm einen ästhetischen Genuss zu vermitteln, sondern für das lesende Auge oder den zählenden Finger gedichtet hätten. Dagegen halte man einmal die Thatsache, dass ein Ephräm, der klassische Meister der syrischen Dichtung, alle seine Hymnen deutlich für den choralen Vortrag eingerichtet hat! Weiter ergäbe sich nach Brockelmann, dass das Syrische ein Idiom darstellte, deren einzelne Worte und Silben in der Aussprache gleichberechtigte Teile wären, die der Dichter wie Rechen-

pfennige von bestimmter Zahl im Verse uns vorzählte. Möge sich, wer kann, eine solche Sprache vorstellen! Mir beweist das Syrische durch seine Vokalverhältnisse, besonders die Reduktion jedes kurzen Vokals in offener Silbe, dass darin eine Betonung waltet, die von ihrer Stärke an gewisse Hauptgipfel so verschwendet, dass die sie umgebenden Silben ungemein tonschwach werden; mit diesem stark-exspiratorischen Accente verträgt sich aber nicht Zählen der Verssilben, sondern nur Wägen. Was bliebe endlich vom Satzaccent, der Tonabstufung von logisch zusammengehörigen Worten, dem zum Verständnis der Sätze und Verse notwendigen Begleitmomente im Syrischen übrig, wenn die syrischen Verse einzig allein nach dem Messstocke zugeschnitten wären?

Nach diesen mehr allgemeinen Einwürfen gegen Brockelmanns oberstes metrisches Prinzip im Syrischen fordert die Weise, wie er zu einer unbedingten Verurteilung aller meiner Regeln über Betonung und Metrik gelangt, die Replik förmlich heraus, bereitet ihr aber so leichtes Spiel, dass ich mit Freuden die Gelegenheit ergreife, meine alte Position zu schützen und zu festigen.

In der Überzeugung, dass die syrischen Verse rhythmischen Gang haben müssten, war ich zunächst bestrebt gewesen, Wort- und Satzbetonung der syrischen Prosa zu ermitteln, woran die syrische Grammatik bislang fast achtlos vorübergegangen war. Ich heftete mich an die eine Thatsache, dass die heutigen Syrer im mehrsilbigen Worte stets die Paenultima betonen. Unter heutigen Syrern verstand ich nicht Leute, die einen neusyrischen Dialekt sprechen, sondern solche, denen die Gewohnheit altsyrisch zu reden nach fester Tradition überliefert ward, also vor allem Mönche und Priester, die das syrische Wochen- und Festbrevier teils zu beten, teils zu singen verpflichtet sind. Ich lege Gewicht auf das Singen: es geschieht nach altertümlichen, fremd aber nicht unschön anzuhörenden Weisen, die leicht noch in die Zeit der Blüte des Syrischen zurückreichen können. Wenn irgendwie, so erhält sich aber eine alte Betonungsweise im Gefolge alter Musikweisen.

Hypothetisch nahm ich nun diese Fälle von Paenultimabetonung für echt altsyrisch und versuchte mit Verlegung von Hebungen auf die betonten Silben kurze viersilbige Verse, die keine einsilbigen Wörter enthielten, rhythmisch zu lesen. Es kamen regelrechte Accenttrochäen hervor. Ich legte das trochäische Mass an Parallelverse an, die auch einsilbige Wörter zeigten; sobald ich dabei in bestimmt abgegrenzten Fällen letztere als Enklitiken der vorhergehenden Wörter nahm, ergab sich überall leicht der trochäische Rhythmus. Der Annahme von häufigen Enklitiken schien mir der Umstand günstig, dass schon die bisherige syrische Grammatik nicht wenig einsilbige Partikeln aufzählt, die niemals am Satzanfange stehen, was auf ihre enklitische Verwendung und weiter auch auf Tonbeeinflussung durch das sie regierende Wort schliessen lässt. Alle Fälle von Enklise glaubte ich sowohl der Prosa wie der Poesie,

dem Satzinneren wie dem Satzende zuschreiben zu sollen; aus Versehen liess ich drucken, dass jede einsilbige Verbalform „am Satzende“ (S. 285, d) enklitisch wirke, wo es heissen muss „am Sprechtaktende“. Als specielle Dichtereigentümlichkeit gab ich weiter an, dass im Ausnahmefalle Schwa zu Vollvokal umgestaltet, beziehungsweise die Schwasilbe den Rang einer metrischen Silbe erlangen könne, um dann selbst in der Hebung angewendet werden zu können.

Indem ich nun jegliche Art von syrischen Versen nach den vorstehenden Tonregeln las, gelangte ich zunächst zu der rhythmischen Grundregel, dass nie 2 Hebungen ohne verbindende Senkung vorkommen, sodann zu der Unterscheidung von zwei-, drei- und vierhebigen Reihen oder Systemen. Innerhalb jedes dieser Systeme waren sodann noch verschiedengebaute Verse zu unterscheiden, je nachdem eine kleinere oder grössere Zahl Senkungen verwendet wurde. Bei Versen von gleicher Hebungs- und Senkungszahl ergab sich öfters Ungleichheit in der Verteilung dieser Elemente; das führte mich zu der vielleicht etwas äusserlichen, aber mir praktisch scheinenden Unterscheidung von Normal- und Ersatzmaassen, je nach der Häufigkeit ihrer Anwendung. Jetzt würde ich wenigstens die Bemerkung nicht auslassen, dass die Ersatzmaasse keineswegs auf die Normalmaasse zurückzuführen seien, sondern Beides Abarten gewisser Urmaasse, in letzter Hinsicht des ursemitischen rhythmischen Taktes seien. So wären die dreihebigen Versformen ! . ! . . ! ., . ! . ! . ! ., ! . . ! . ! . wohl Modifikationen von älterem . ! . . ! . . ! ., welche Reihe am besten konserviert ist in dem zwar nicht sehr häufigen, aber fast durchgehends rein, d. h. ohne Ersatzmasse angewendeten syrischen Verstypus ! . . ! . . ! . . Ich kann es mir nicht versagen, ein paar Strophen aus dieser Versgattung in Transskription anzuführen, weil vor ihrer Regelmässigkeit das Leugnen des syrischen Rhythmus fast undenkbar scheint.

Ephraemi Canon funebris 42

str. 1 *'ấjar bənuḥḥấmå mâ dənấšbå*
gármê dəzaddî́qê meþkánšîn [1])
wálqâl šîpû́rå meþnáḥmîn
bəḥáilå dallấhå damqîm-ləhôn

str. 2 *bəjáumå dəzaddî́qê meþnáḥmîn*
šəmájjå ấf 'árʿå meþḥá(d)tjấn
wəjấhbîn ḥušbấnå dagnû́mhôn
dábnau dagnû́nå lê néḥsərûn

---

1) Über die Schreibung von einfachem zweiten Radikal in manchen Eþpa"al-Formen siehe unten.

str. 4 *dénḥå dəzaddîqê må̂ dəméþgəlê*
bî́šê wəzîfǻnê meþḥáj̆bîn
bənû́rå waḥeššóchå meštánqîn
dəṣá'ar ləzaddî́qê bəšubhǻrhôn[1]).

Dies ist in kurzen Zügen mein System; im Vorübergehen schloss ich aus der gefundenen Betonung, dass in der Vorzeit der syrischen Sprache der Wortaccent auf der Ultima gelegen hätte, dass aber diese Tonstelle — ausser vor Enklitiken — nachher in Paenultimabetonung übergegangen wäre. Ich hätte ohne Schaden für mein System diese Bemerkung unterdrücken können; den ganzen Tonzustand einer älteren Sprachstufe mit ein, zwei Schlagwörtern zu erklären, würde ich mich jetzt nicht mehr getrauen.

Gegen alle meine vorstehenden Ergebnisse macht nun Brockelmann Front; zunächst bricht er den Stab über meine Betonungslehre, um dann zu sagen: „Seht, auf wie mürbem Fundament die Rhythmik steht" und endlich noch ihre innere Hohlheit darzuthun.

Er theoretisiert über die syrische Betonung also: „In der Werdezeit der syrischen Sprache herrschte ein freier[2]), noch nicht an die Ultima gebundener Accent, wie ihn das Bibl.-Aram. noch bewahrt hat ... Erst durch die Wirkung des speciell syrischen Auslautsgesetzes, dem die hinter der Tonsilbe stehenden Vokale zum Opfer fielen, ist die Ultimabetonung zur Herrschaft gelangt." Also was vorher ultimabetont war, blieb es, und was paenultimabetont, wurde ihm gleich. Recht gut so weit — aber auch nur für ursprünglich eintonige Worte. Brockelmann ahnt offenbar nichts von der grossen Fülle der Neben- bezw. Gegentöne im Syrischen, die, weil häufig aus Haupttönen vermindert, günstigen Falls auch wieder zu Haupttönen werden können. Doppeltonig sind z. B. bibl.-aram. עָלְמָה *'ầləmá̊*, עִדָּנַיָּא *'iddầnajjá̊*, sicher auch die entsprechenden חָכְמְתָא *ḥàchməþá̊*, זִמְנַיָּא *zìmnajjá̊*; mit Nebenton unmittelbar vor dem Hauptttone z. B. גְּבוּרְתָּא *gəbû̀rtá̊*, vermutlich auch מַלְכָּא *màlká̊*, אֱלָהָא *ə'là̊há̊*. Alle diese Worte erscheinen in neusyrischen Dialekten mit starkbetonter Paenultima, d. h. der Hauptton hat sich auf dem begrifflich abgeschwächten Affix nicht halten können und ist zur Stammsilbe zurückgekehrt; das nebentonig gewordene Affix aber

1) Was langer und kurzer Vokal im Syrischen ist, hat — nach meinem Dafürhalten — noch keine Grammatik genügend ausgemacht. Eigene Untersuchungen darüber habe ich noch nicht zu Ende geführt. So wird es vielleicht später als Inkonsequenz bezeichnet werden können, wenn ich *jáumå* mit kurzem, *gármê* aber mit langem Auslautsvokal angesetzt habe. — Ich mache noch auf die Wahrscheinlichkeit der Lesungen *denḥå-dzaddiqê, bîšê-uzîfå̂ne,* d. h. Schwund des Schwa mob. nach unbetonter Endsilbe, aufmerksam.

2) Sollte heissen: Ultima- und Paenultimaaccent.

scheint vielfach noch weiter bis zur Unbetontheit abgeschwächt zu sein. Dieser Tonzustand muss auch für das Altsyrische angesetzt werden; denn wenn neben bibl.-aram. Plural *màlkajjā́* syr. *malkai*[1]) steht, so beweist das, wie im Syrischen das Artikelaffix *-'å* nicht mehr starktonig war, selbst nicht einmal nebentonig, sondern tonlos und sogar dem Abfall geweiht, wenn es wie in *malkajja*, bez. *malkaj'a* unmittelbar hinter einem Diphthong stand. War das Artikelsuffix am Plural unbetont, dann auch am Singular; eventuelle Tondifferenzierungen zu Gunsten von Formunterscheidungen sind nirgendwo in der Grammatik zulässig. Darum ist im Altsyrischen sicher *ā́lmå*, *málkå* u. s. w. gesprochen worden, nicht wie Brockelmann will, *ålmā́*, *malkā́*. Brockelmanns Berufung auf *pulså* (aus φόλλις), *purqså* (aus πύργος), *purså* (aus πόρος), als „nur aus Ultimabetonung zu erklären“, ist hinfällig; denn auch bei hauptbetonter Stammsilbe und nebentonigem Affix *-å* (*púlisà*, *púrgosà*, *púrosà*) entstanden notwendig obige Formen. Endlich kann man auch noch auf die griechische Transskription syrischer Ortsnamen hinweisen, z. B. *Βίρϑα*, *Ζεῖϑα* u. a., wo niemals, so viel ich sehe, die emphatische Endung *a* accentuiert wird.

Ähnlich wie mit dem Affix-*å* wurde im Syrischen mit *-î* verfahren: bibl.-aram. בַּיְתִי *bajəþí* (oder wohl eher *bàjəþî*) lautet im Syrischen *báit* (ܒܰܝܬܝ). Nach Brockelmanns Gesetz müsste es *baitî* sein. Hier liegt aber wieder eine ursprünglich doppeltonige Bildung vor, die im Bibl.-Aram. noch die Endsilbe[2]), im Syrischen und Neusyrischen aber schon die Stammsilbe stark betont, während das Affix durch Nebenbetontheit zur Schwachtonigkeit und im Altsyrischen sogar zum Schwinden gelangt. Es wird kaum zu kühn sein hiernach eine Regel zu bilden, wonach alle doppeltonigen Wörter, die im Bibl.-Aram. den Hauptton hinter dem Gegenton tragen, letzteren im Syrischen zum Hauptton machen.

Für Paenultimabetonung eintoniger Wörter spricht noch Folgendes. Der Imperativ vom *Eþpa''al* lautet *eþpa'l*, also von $\sqrt{}$ *bərech*: *eþbarch*. Darin sieht Nöldeke (§ 163) die Herübernahme des *Eþpə'el*-Imperativs, obwohl er bemerkt, dass in letzter Form der dritte Radikal hart, in ersterer aber spirantisch sei. Solches beweist mir, dass man *eþbarch* als richtigen Imperativ von *Eþpa''al* gelten lassen muss, entstanden aus *eþbárrech*, (vielleicht mit Vereinfachung der Verdoppelung[3]) *eþbárəch*) — *eþbárch*; wäre es im Syrischen je

1) Formen wie *gəlajjå* gehen auf *gəlaj-ai-'å* zurück; *bənajjå*, *zənajjå* u. s. w. sind auf gleiche Weise entstanden, nur mit dem Unterschiede, dass ihr *j* sekundärer Zusatz ist, um die Stammformen auf die Höhe der Trilitteralität zu bringen.

2) Ausser in *ábî*!

3) Dass sem. Intensivformen schon in recht früher Zeit die Verdoppelung nicht immer bewahrten, beweist am besten das assyrische Imperfekt des zweiten Stammes *ukaššid*, das nach Ausweis von Formen wie *unziz*, *ùk(ə)šíd* gesprochen wurde.

eþbarréch (oder *eþbarrách*) gewesen, so konnte direkt nie ein *eþbarch* daraus entstehen.

Der Hauptstoss, mit dem Brockelmann meine Betonung des Syrischen zu erschüttern glaubte, scheint mir demnach vorbeigegangen zu sein. Nun geht er weiter und versucht meine Aufstellungen über Betonung proklitischer und enklitischer Wortverbindungen von sprachlogischem Standpunkte aus als widersinnig hinzustellen. Wenn es von vornherein schon manche Bedenklichkeiten hat, eine allgemeingiltige Sprachlogik anzunehmen, so wird das Verfahren um so unsicherer, je weniger Sprachen man zur Vergleichung gebraucht. Brockelmanns vergleichender Blick geht nicht über die hochdeutsche Prosa; dennoch oder eben deshalb glaubt er um jeden Preis beim Syrer eine dem Deutschen analoge Sprachlogik voraussetzen zu sollen. Seine Methode lässt sich leicht als verfehlt erkennen, wenn man sich klar macht, welche indogermanische Vorstufe in Bezug auf Satzaccent das Hochdeutsche besitzt: „Adverbien, d. h. Praeverbien, Prae- und Postpositionen und die Negation tragen einen stärkeren Ton als die Worte, die sie erweitern“ [1]). Verdient da meine Ansicht, im Syrischen sei *lắ səphàq* [2]) „nicht vermochte er“, *ʿám nôḥ* „mit Noah“ betont worden, von vornherein Zurechtweisung [3])? Um nun zuerst auf die häufigsten proklitischen Fälle, die Vorsetzung von *wa*, *da*, *la*, *ba* einzugehen, so mache ich Br. darauf aufmerksam, dass z. B. *waʿraq* und *daʿraq* nicht, wie er will, nur Sprechtakte, wie das deutsche „und er floh, dass er floh“ darstellen, sondern Wortverschmelzungen, neue Worteinheiten. Das geht daraus hervor, dass hinter *wa*, *da* u. s. w. das Verb nicht mehr *ʿəraq*, sondern -*ʿraq* heisst; demnach ist *waʿraq* eine Bildung, die z. B. mit *maqtal* = *ma* + *qətal* zu vergleichen wäre, und muss nach der Weise der zweisilbigen Wörter auf der Paenultima betont werden.

Bezüglich der enklitischen Verbindungen stösst sich Br. besonders an denen, wo die Enklitika ein einsilbiger Genitiv ist, und stellt solches hin als einen Widerspruch gegen alle semitischen Sprachregeln. Nun, im Widerspruch mit semitischer Sprachregel steht es aber nicht, dass aus zwei Nomen, besonders wenn sie ursprünglich in Annexion stehen, ein einziges werden kann, und dieses alsdann in der Betonung wie andere Einzelworte behandelt wird, z. B. neusyr. *bẽ́drå* „Tenne“ = *bai-(ì)drå*, Maʾlûla : *bắrnầš* „Mensch“,

---

1) Vgl. Hirt, Der indogermanische Accent, S. 326.

2) Da Brockelmann öfters so redet, als ob die Verdrängung des递Hapttones unbedingt den Einzug der Unbetontheit bewirke, so konstatiere ich, dass in solchen und ähnlichen Fällen an Stelle des Haupttones jedenfalls Nebenton getreten sein wird, der auch in der Verssenkung durchklingen kann.

3) Man halte dazu die Betonung des Artikels im syrischen Beduinendialekte, falls das folgende Wort einsilbig gesprochen werden kann: *'élḫêr*, *'éššerr*, *'érrumḥ* u. a. (vgl. ZDMG. Bd. 22, S. 180 f.).

qôsqodàḥ „Regenbogen", wozu man auch die griechischen Transskriptionen *Ῥέσαινα* (*Ῥίσινα*), *Βέθαννα*, *Βίθιγα* stellen darf.

Als Seltsamkeiten bezeichnet Brockelmann ferner eine Anzahl von Satzbetonungen, wo z. B. bald das Subjekt, bald das Verb in der Senkung steht, ein Substantiv als Hebung, das zugehörige Adjektiv als Senkung gemessen wird u. s. w. Er ahnt, was ich zur Rechtfertigung anführen werde, nämlich meine frühere Aufstellung: „dass durch eine schnelle Aussprache der Silben Hebungen[1]) zum Range von Senkungen herabgedrückt werden können, besonders im zweisilbigen Auftakte", bezweifelt jedoch ihre Wahrscheinlichkeit. Es widerstrebt mir viele Worte für die Evidenz meiner Behauptung zu verschwenden; aus Hunderten von deutschen Liedern könnte man Ähnliches, wie ich es für das syrische Lied annehme, anführen. Man singe das Hoffmann'sche Lied „Zwischen Frankreich und dem Böhmerwald" oder deklamiere es im Rhythmus der Melodie seines Dichters; dann werden, besonders in den Zeilen 3 und 4 jeder Strophe sehr wichtige Satzteile in die Auftaktsenkungen zu stehen kommen, z. B. „Grüss' mein Lieb", „Grüss' mir mei(nen)", „Heisse Luft", „Qual und Sor(gen)", „Blühn Oran(gen)", „Singe, sprach", als . . ! rhythmisiert erscheinen; ebenfalls in Goethes Schweizer Lied: „Lugt' i Sum(mer)", „Vögle a". Recht übel steht Brockelmann die angeknüpfte Bemerkung an, dass nach meiner Darstellung der Verse Ephräm auf sinngemässe Betonung seiner Sätze nicht das geringste Gewicht gelegt haben müsse; denn wer in Ephrämscher Metrik nur Silbenzählung erblickt, der dürfte schon gar keine sinngemässe Betonung der Verse fordern.

Ich gehe über zur Antwort auf Brockelmanns Bemerkungen gegen meine Annahme, in der Dichtersprache könnten Schwasilben der Prosa unter Umständen als Senkungen wie als Hebungen gemessen werden. Er knüpft sie an meine Aufstellung, die Pronomen *'ənon* und *'ənen* „sie" würden alleinstehend im Sinne des Hilfsverbs sowie in accusativischer Funktion meist zweisilbig gemessen, unterdrückt aber dabei mein einschränkendes „m e i s t", und urteilt über eine Reihe weiterer Fälle mit dem Ausruf: „Welcher deutsche Reimschmied würde es wagen „gethan" !. statt . ! zu betonen; etwas anderes ist es nicht, wenn Grimme statt *nəḥéṯ* auch die Betonung *néḥeṯ* für möglich hält." Möge Herr Brockelmann nur noch recht viele solcher Gleichungen machen! Dann könnte die semitische Wissenschaft leicht zu einer vergleichenden Richtung kommen, die das Staunen der Nichtsemitisten erregen müsste! Ein Blick in die Entwicklungsgeschichte der aram. Sprache kann lehren, dass eine Bildung *néḥeþ* m ö g l i c h ist. Das Bibl. Aram. weist in der 3. Pers. sing. fem. Perf. *sìləqáþ* neben *'ªmœrəþ* auf; daraus muss geschlossen werden, dass es einmal im Perfekt sowohl vorn- wie hintenbetonte Formen gab, allerdings ursprünglich wohl auf

1) Besser gesagt: dass d. e. schn.Usspr. „hebungsfähige Silben".

verschiedene Wurzeln verteilt. Könnten Spuren dieser beiden Typen nicht archaistisch im Syrischen erhalten sein, so zwar, dass sie innerhalb derselben Wurzel als möglich empfunden wurden? Oder anders angesehen, könnten nicht von der syr. 3. Pers. fem. und 1. Pers. sing. *qeṭəlaþ* bez. *qeṭəleþ*, Repräsentanten des hinten betonten Stammes, *qəṭal*, *qəṭalt* und andere ursprünglich vordertonige Formen des syrischen Verbs gelegentlich im Tone beeinflusst sein?[1])

Beim aram. Nomen lässt sich das Gleiche beobachten. Wenn ich ausnahmsweise *bêþlœḥəm* betone, so verstosse ich nicht gegen den Geist der aramäischen Sprache, sondern finde nur auf syrischem Boden wieder, was das Bibl.-Aram. anerkannterweise besitzt, ein לְחֶם neben לְחֵם, ein צֶלֶם neben צְלֵם, ein טַעַם neben טְעֵם. Auch hier liegen ursprünglich getrennte ursemitische Bildungen vor, die jedoch schon innerhalb einer und derselben bibl.-aram. Wurzel vereinigt werden konnten. Nur eine kurzsichtige Spracherklärung wird in den hintenbetonten Formen Hebraismen wittern, überhaupt das so eigenartige Bibl.-Aram. mit Hebraismen durchsetzt finden. Ich möchte in Bälde ausführlich darlegen, wie die beiden tonverschiedenen Typen dem Schoose des Ursemitischen entstammen und sich mindestens spurenweise in allen semitischen Sprachen nachweisen lassen. Könnte da nicht das Syrische, dessen Prosa ja auch noch hintenbetontes *'úraḥ* und *'úraʿ* neben der grossen Menge vornbetonter, sogenannterSegolatformen, besitzt, die Erinnerung an den Doppeltypus bewahrt und ihn im Dichterstile angewendet haben? Endlich liesse es sich leicht denken, dass nach Analogie von Nomen und Verb auch Pronomen und Präpositionen gelegentlich ein Schwa vor dem Tone zum Range einer Vollsilbe erhoben hätten; bei *bə*, *lə*, *də* hat schon Nöldeke (Gramm. § 52 A) die gelegentliche Ausgestaltung zur Vollsilbe befürwortet.

Es erübrigt noch das Dutzend syrischer Verse zu skandieren, an denen nach Brockelmann meine rhythmische Theorie selbst bei Berücksichtigung aller Finessen rettungslos scheitern soll. Würde aber Brockelmann sich mit den Finessen meiner wie der allgemeinen Metrik gründlicher vertraut gemacht haben, so zweifle ich nicht, dass er diese Aufgabe gerade so leicht und richtig hätte leisten können wie ich.

CN 29, 192 ܢܐܦܐ ܚܘܒܐ ܒܣܬܝܢ (ܢܐܦܐ[1]) *nêþe ḥúbbå bêštîn*[2])
CN 69, 1 ܐܢܬ ܗܘ ܓܒܠܬܝ ܠܥܦܪܐ *'at hû gəbáltåi lə'áfrå* } = . . ! . ! .
CN 69, 7 ܠܐܕܡ ܟܕ ܓܠܐ ܠܟ *lådåm kád gelê låch*

Subjekt, Prädikat und Objekt im Auftakt können nach dem auf S. 108 Gesagten (bezw. Grundzüge S. 290) nicht anstössig erscheinen.

1) Ähnlich denke ich mir die Entstehung von hebr. *qåṭal* neben *qåṭál*.

2) Von mir nicht, wie Brockelmann behauptet, nach ! . . ! . skandiert, sondern nur als zum zweihebig-fünfsilbigen Metrum zugehörig bezeichnet.

CN 35, 285 ܕܝܢ ܥܠܠܗܬ ܦܠ ܡܟܟܐ *dén 'allâhat pel mékkâ* ! . ! . . ! .

EO III 420 F ܥܝܪ ܟܠ ܝܘܡ ܘܥܬܝܕ ܠܓܘܢܐ *'îr kûl jôm wá'tîd lagónâ*
. ! . ! . . ! .

Brockelmann leugnet in beiden Fällen die Möglichkeit, einen einsilbigen Imperativ vor folgendem zweisilbigen Worte (*kull jom* hat als Worteinheit wie unser „täglich“ zu gelten) in der Senkung zu lesen; damit meistert er auch Goethe, dessen XV. Sonett, Z. 9 beginnt: „Schau, Liebchen“ . ! . .

CN 54, 19 ܕܦܪܥܝܗܘܢ ܐܝܟ ܥܘܪܐ ܐܢܘܢ *daprâihôn ách 'ûrâ-non* = . ! . ! . ! .

ܐܢܘܢ ist Enklitika, wie ich Grundz. S. 284 als möglich vorgesehen habe. Oder stört es Brockelmanns metrisches Gehör, dass ein ursprünglich nebentoniges Wort wie ܐܝܟ in die Hebung treten kann, wenn je eine unbetonte Silbe vorhergeht und nachfolgt?

CN 68, 39 ܚܢܘܟ ܓܝܪ ܘܐܠܝܐ ܬܒܪ *hannôch-ger wilîjâ-pəbar* = . ! . ! . ! .

ܓܝܪ ist enklitisch als postpositive Partikel (Grundz. 286, h), *təbar* als einsilbiges Prädikat (S. 285, d).

CN 69, 10 ܒܦܓܪܐ ܚܪܬ ܟܕ ܥܒܝܠ *bəfagrâ-hârt kad 'ábbîl* = . ! . . ! .

ܚܪܬ ist enklitisch als einsilbiges Prädikat, das, wie oben rektifiziert ist, nicht nur am Ende des Satzes, sondern auch des Sprechtaktes seinen Hauptton an die vorhergehende Silbe abgiebt.

EO III 473 E ܛܘܒ ܠܡܣܟܢܐ ܒܪܘܚ *ṭûb ləméskênâ-bərûḥ* = . ! . ! .

Wenn ich glaube das Recht zu haben, einen einsilbigen Genitiv mit seinem regierenden Worte als Worteinheit zu nehmen und demgemäss im Tone zu schwächen, so kann nichts Auffälliges darin gefunden werden, wenn ich gleich solchem Genitiv auch eine ihn ersetzende Verbindung von Präposition und Genitiv behandele; in beiden Fällen liegt eine Annexion vor, im ersten (nach arab. Sprachgebrauch) eine eigentliche, im zweiten eine uneigentliche.

EO III 452 B 2 ܕܘܢ ܡܪܝܐ ܕܝܢ ܘܦܒܥ ܛܒܥܬ. Dies könnte man mit Einsetzung von Vollvokal in die Schwasilbe des letzten Wortes skandieren: *dûn mârjâ dîn wapba' tébaʿt* = . ! . ! . . ! ., so dass ein achtsilbiges Mass an Stelle des siebensilbigen getreten wäre. Doch scheint mir eine andere Lösung besser, und zwar eine solche, die mir Veranlassung giebt, eine kleine Lücke in meiner Zusammenstellung syrischer Enklitiken auszufüllen. Ich habe den allerdings nicht häufigen Fall übersehen, wo ein einsilbiges Nomen (mit oder ohne Suffix) an das Sprechtaktende tritt. Hier dürfte das Nomen, so gut wie jede einsilbige Verbalform in gleicher Stellung,

als Enklitika behandelt worden sein. Dadurch erhielte man im obigen Falle die Lesung: *dún mårjá-dîn wapbá' təba't*; weiter in dem von Brockelmann beanstandeten Verse

CN 67, 53 ܠܡܢܐ ܗܟܝܠ ܣܢܝܐ ܫܝܘܠ *ləmånå háchîl sanjá-šəjôl* = ! . ! . . ! .

Endlich wäre dann in CN 59, 14 ܕܨܠܐ ܠܗ ܙܒܢ das letzte Wort als Verssenkung nicht mehr auffällig. Aber nach Brockelmanns Auffassung von meiner Tonlehre müsste *leh* enklitisch mit *daṣlê* verbunden und in der Senkung gelesen werden, wobei der geforderte trochäische Rhythmus nicht bestehen könnte. Flüchtigkeit im Lesen [1]) hat ihn achtlos an einer von mir deutlich gegebenen Vorschrift vorübergehen lassen, nämlich dass eine einsilbige Verbindung von Präposition mit Suffix oder Nomen als Vorausnahme eines gleich darauf folgenden Substantivs nicht enklitisch wirkt (Grundzüge S. 285, Anm. 2). Demnach behält hier *daṣlê* seine Paenultimabetonung und ܙܒܢ lehnt sich an ܠܗ an. Nun würde ich immer noch eine Kakophonie in der Lesung *léh zabən* erblicken. Doch die syrische Grammatik gestattet so gut ܙܒܢ wie ܙܒܢ zu lesen, cf. ܐܦܪ (*'apár*) neben ܐܦܪ (*'ápər*) [2]), und ein *dáṣle léh-zəban* beleidigt kein noch so empfindliches Ohr mehr. Es sei erlaubt, hier gegen Nöldekes Auffassung, wonach in ܐܦܪ das *a* der Ultima Mehagjânåvokal, d. i. Gleitlaut sei, eine andere zu stellen. Mir bedeutet es alten Wurzelvokal im Gegensatze zum *a* der Paenultima, das nur Stützvokal des Alef ist, und scheinen mir somit auch vor dem syrischen Suffixpronomen die beiden alten Paralleltypen *qáṭəl* und *qəṭál* ihre Spur hinterlassen zu haben. Dass aber gerade durch ܙܒܢ ursprünglich der vordervokalige Typus vertreten war, geht mir zur Genüge aus hebr. זְמַנִּים und hebr. wie bibl.-aram. זְמַן hervor, wo Gemination und Vokaldehnung sich nicht an die letzte Silbe geheftet hätte, falls sie nicht alte Tonsilbe gewesen wäre.

---

1) Derartige Flüchtigkeiten sind bei Brockelmann nicht selten. Unter andern gehört dahin seine Behauptung S. 404 Anm. 1, dass ich im Deutschen Verse wie: „Die Hand soll Dich greifen?" „Das Ohr soll Dich hören?" „Ein Mensch soll Dich lieben?" nach dem Schema . . ! . ! . für möglich hielte. Hierbei konnte mein Kritiker vollständig übersehen, was ich S. 16 meines „Strophenbaus in den Gedichten Ephräms" bezüglich meiner metrischen Übersetzungen beachtet wissen wollte: „Den musikalisch-rhythmischen Effekt sollen die beigegebenen deutschen Übersetzungen klar machen, zugleich auch zeigen, in welchem Masse die in den Schemata nicht berücksichtigten Ersatzformen angewendet werden. Deshalb habe ich versucht den Tonfall des Originals genau wiederzugeben." Wenn nun Brockelmann wirklich alle meine Verse im Rhythmus der Normalformen gelesen hat, so bewundere ich noch die Milde seiner Aburteilung.

2) Nöldeke, Gramm. § 145 B, Anm.

Diese kurzen Ausführungen scheinen mir genügend, um trotz Brockelmann meinen früheren Standpunkt in der Frage der syrischen Betonungs- und Verslehre ruhig weiter vertreten zu dürfen. Ebenso glaube ich, dass vor allem zwei Folgerungen aus meinen Resultaten mehr und mehr ihre Bestätigung finden werden, wodurch die Bedeutung der Frage weit über den Rahmen einer internen Angelegenheit der syrischen Wissenschaft hinauswächst: nämlich, dass die accentuierende Metrik, wie sie für das Syrische erwiesen ist, für weitere semitische Sprachen mit Wahrscheinlichkeit anzusetzen ist; sodann dass thatsächlich die syrische Poesie besonders in formaler Beziehung die Lehrmeisterin der abendländischen christlichen Völker, besonders der Byzantiner gewesen ist. Vielleicht dass Brockelmanns zuversichtliche Negierung und weiter die bei den Semitisten vielfach zu beklagende unentschiedene Stellungnahme zu neuen Problemen und ihren Lösungsversuchen die Nichtsemitisten, welche sich meine Ergebnisse teilweise schon angeeignet hatten, für einige Zeit stutzig und zweifelnd machen wird. Ihnen gegenüber wird es nützlich sein, daran zu erinnern, dass im Jahre 1893 ein Praetorius seine volle Zustimmung zu meinen Entdeckungen ausdrückte[1]), im Journal Asiat. (Jan.-Febr. 1896) Rubens Duval darüber urteilte: „Les recherches de M. Grimme ont abouti à un système métrique logique qui semble très près de la vérité“, endlich meine Betonung des Syrischen sich als genau konform mit derjenigen herausgestellt hat, wie sie in Mosul in den dortigen Klöstern nach alter Tradition besteht[2]). Das allein dürfte einem Brockelmannschen Nein schon die Wage halten können.

---

1) Briefliche Mitteilung vom 25. Aug. 1893.

2) Laut mündlicher Mitteilung des P. Rhétoré aus Mosul an Herrn Prof. Savoy vom bischöflichen Seminar hierselbst. — Nöldeke hat in der zweiten Auflage seiner Syr. Gramm. (Leipz. 1898) auf das Zeugnis von Guidi-Cardahi drucken lassen: „(die Maroniten legen) den Ton immer, oder fast immer, auf die Endsilbe, falls sie geschlossen ist, . . Dagegen betonen sie die vorletzte Silbe immer, oder beinahe immer, wenn das Wort auf einen einfachen Vokal auslautet . . . Zum Teil macht sich noch ein Nebenton bemerklich.“ Diese Angaben sind mir zu unbestimmt, um Stellung zu ihnen zu nehmen; es hätte wenigstens gesagt sein sollen, wann die angedeuteten Ausnahmen von den beiden Hauptregeln stattfinden, ob in bestimmten Worten immer, oder in jedem Worte unter Umständen. Ich vermute, was hier undeutlich gesagt ist, läuft genauer behandelt einfach auf das hinaus, was ich über die Verschiedenheit der Tonstellen je nach der Stellung der syrischen Worte im Sprechtaktgefüge aufgestellt habe.

Notiz zur syrischen Metrik.

Von

Franz Praetorius.

Durch Fétis, Histoire générale de la musique I, S. 435 f. wurde ich an ein Büchlein erinnert, das ich früher gelesen, aber jetzt fast vergessen hatte, und das neuerdings auch anderen entgangen zu sein scheint, nämlich Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus (Lipsiae 1819). Der Verfasser redet daselbst S. 34 ff. mit voller Bestimmtheit von dem accentuierenden Charakter der syrischen Metrik und ihrer Verwandtschaft mit dem Rhythmus altchristlich-griechischer Hymnen. Matter der anscheinend von Hahn abhängige Uhlemann, Grammatik der syrischen Sprache[2], S. 262—264. — Vgl. noch Bickell, carmina V. Ti metrice S. 231 Anm. a. E.

Sollte übrigens der silbenzählende Vers wirklich von vornherein so undenkbar sein? Sollten Silbenzählung und Accentuierung nicht Prinzipe sein, die auch gemischt vorkommen, sich gegenseitig ergänzen können? „Wir haben mehr silbenzählende Verse im Deutschen als man glaubt" Minor, neuhochdeutsche Metrik, S. 40. Vgl. ebenda S. 38 ff., S. 325 ff.

Auf das Problem selbst einzugehen, fehlt mir zur Zeit leider die Musse.

Eine alte Erwähnung der babylonischen Keilinschriften.

Von

W. Bacher.

In dem grossen hebräisch-persischen Wörterbuche Salomo b. Samuels, das im Jahre 1339 in Nordpersien verfasst wurde — s. Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 16. Jahrg. S. 242 — findet sich unter dem Artikel מלמר eine Erklärung zur Mischnastelle, Kelim IX, 6. Die Erklärung zu den Worten לבנה שבלעה הטבעת lautet[1]: כישה שהיו בראשונה חותמין את הלבנים ורושמין אותן בטבעת ועדנה[2] מצויין בבבל בחצר נבוכדנצר וגם לבנים של מגדל דור הפלגה כך הם. D. h.: [לבנה bedeutet] „Ziegel (pers. خِشت). Denn in alter Zeit siegelte man die Ziegelsteine und versah sie mit Zeichen vermittels eines Siegelringes; noch jetzt sind solche Ziegelsteine vorhanden in Babylonien im Hofe[3]) Nebukadnezzars. Auch die Ziegelsteine des Turmes, den das Geschlecht der Sprachenteilung erbaute (Gen. 11), sind so beschaffen". — Es wird dann weiter zur Erklärung der Mischna gesagt: ותבלע הטבעת בתוך הלבנה. D. h.: es kam zuweilen vor, das der Siegelring, mit dem der Ziegel bezeichnet wurde, in ihn eindrang und von ihm verschlungen wurde. Diese Erklärung stimmt überein mit der von R. Nathan im Aruch, Art. לבן IV (V, 11b ed. Kohut) gegebenen: היה מנהגם לעשות סימן בטבעת על כל לבנה und verdient der bei Levy, Neuh. Wörterbuch, II, 469b unten, zu lesenden Erklärung vorgezogen zu werden. Interessant ist aber der auf Autopsie oder auf zeitgenössischen Berichten beruhende Zusatz unseres Lexikographen, dass sich solche mit Zeichen versehene Ziegel noch vorfinden und zwar im Königspalaste Nebukadnezzars und im babylonischen Turme, also jedenfalls in den als Überreste dieser Bauten des Altertums geltenden Ruinen. Die auf den Ziegelsteinen dieser Ruinen befindlichen Schriftzeichen werden auf treffende Weise mit der Angabe jenes Mischnasatzes in Verbindung gebracht.

---

1) Ich citiere nach zwei, Herrn Elkan N. Adler in London gehörenden Handschriften des Werkes. Die Petersburger Handschrift (Nr. 75 der Sammlung Firkowitsch) enthält diesen Teil des Buchstabens מ nicht.

2) Eine Handschrift hat ועתה.

3) Hof, hebr. חָצֵר hat hier die specielle Bedeutung: königlicher Palast.

Über Bäcker und Mundschenk im Altsemitischen.

Von

H. Zimmern.

Es sind verschiedenartige Gründe, die mich veranlassen, gerade den beiden in der Überschrift genannten Berufsnamen eine kurze Notiz zu widmen.

I. Das aram. Wort ܢܚܬܘܡܐ נַחְתּוֹמָא „Bäcker“ war bisher etymologisch völlig dunkel[1]). Die Vermutung lag zwar nahe, dass es, wie so viele aramäische Berufsnamen, babylonisch-assyrischer Herkunft sei. Doch wollte es bisher nicht gelingen, ein entsprechendes Wort im Assyrischen ausfindig zu machen. Heute kann ich nachweisen, dass „Bäcker“ im Assyrischen *nuḫatimmu* hiess, womit natürlich das Vorbild zu aram. *naḫtōmā* gefunden ist. *nuḫatimmu* „Bäcker“ ergiebt sich besonders deutlich aus dem neuen von Scheil in Masperos Recueil de Travaux etc. Vol. XX veröffentlichten Texte zum Adapa-Mythus, in dem es Z. 10—12 von der Thätigkeit Adapas am Wohnorte Eas in Eridu u. a. heisst:

itti nuḫatimme nuḫatimmūta[2]) *eppuš*
itti nuḫatimme ša Eridu nuḫatimmūta eppuš
akāla u[3]) *mē ša Eridu ūmišamma eppuš*

„Mit dem Bäcker besorgt er das Backen,
„Mit dem Bäcker von Eridu besorgt er das Backen;
„Brot und Wasser für Eridu besorgt er tagtäglich“.

Die phonetische Schreibung des Wortes *nuḫatimmu* findet sich ferner noch an den beiden von Delitzsch, Assyr. Hdwb. 459a unter *nuḫâtu* aufgeführten Stellen, anstatt dessen aber nach obigem natürlich durchweg *nuḫatimmu*, st. c. *nuḫatim* anzusetzen ist. Da in den letztgenannten Stellen *MU* als Ideogramm von *nuḫatimmu* erscheint, so ist weiter klar, dass mit dem in den sog. Kontrakt-

1) An einen Zusammenhang mit נחת ist natürlich nicht zu denken, wenn man auch vielleicht mittels Volksetymologie im Aramäischen es damit zusammenbrachte.

2) Geschrieben phonetisch *nu-ḫa-tim-me nu-ḫa-tim-mu-ta*.

3) So nach der Photographie.

tafeln und auch sonst öfter vorkommenden (*amēl*)*MU* durchweg der Bäcker gemeint ist, dass dasselbe demnach auch wohl am besten *nuḫatimmu* zu lesen ist. Höchstens könnte vielleicht auch noch die Lesung *ēpū* als Partiz. von *epū* אפה „kochen, backen", in Frage kommen [1]).

Was die Etymologie des assyrischen *nuḫatimmu* betrifft, so ist dieses Wort wahrscheinlich ein Kompositum aus sumerisch *nu* „Mann" und einem Worte *ḫatimmu*, dessen Ursprung (sumerisch oder semitisch-assyrisch?) und Bedeutung vorläufig noch dunkel sind. Zu vergleichen wird wohl jedenfalls der ähnlich gebildete Berufsname *nukaribbu* sein.

II. Seit den Ausführungen Schraders in KAT² 319 gilt es fast allgemein für eine ausgemachte Sache, dass der רַב־שָׁקֵה 2 Kg. 18, 17 u. s. w. nicht, wie man früher annahm, und wie es gewiss auch die masoretische Punktation im Auge hat, den „Obermundschenk" bezeichne, sondern dass in der Fassung als „Obermundschenk" nur eine auf Volksetymologie beruhende Aramaisierung eines assyrischen *rab-šaq* mit der Bedeutung „Oberhauptmann" vorliege. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, warum vielleicht doch bei „Obermundschenk", auch als ursprünglicher Bedeutung des entsprechenden assyrischen Titels, stehen zu bleiben ist.

Nichts, ausser eben etwa dem biblischen רַב־שָׁקֵה selbst, spricht mit Sicherheit dafür, dass der Titel (*amēl*) *rab SAG* (pl.) oder (*amēl*) *rab-SAG* der assyrischen Inschriften wirklich *rab-šaqē* und nicht vielmehr etwa *rab-rēšē* [2]) oder vielleicht noch ganz anders zu lesen ist [3]). Jedenfalls ist festzuhalten, dass der Berufs-

---

1) Als weitere Wörter für „Bäcker" ergeben sich aus 82—8—16, 1 (S. A. Smith, Misc. Texts 25), Kol. I, 23 f und der verwandten (!) Stelle V R 13, 32 b *endibu*, *endubu*, sowie *engimu*, wonach auch V R 13, 31 b [*en*]-*gi-mu* oder ähnlich zu lesen sein wird.

2) Mit Jensen, Ztschr. f. Ass. VII, 174 Anm. 1 und bei Brockelmann unter ܣܪܝܣܐ (vgl. auch Delitzsch, Hdwb. 694 a unter *ša-riš*, wie derselbe Asurn. I, 92 vielleicht mit Recht liest), bin ich sehr geneigt, anzunehmen, dass der Ursprung von סָרִיס in einem assyr. *ša rēši*, *ša rīši* eig. „der an der Spitze Befindliche, der Hauptmann" zu suchen ist. So würde es sich auch aufs einfachste erklären, wieso סָרִיס sowohl eine militärische Würde bezeichnen, als auch speciell ein Name für den Eunuchen werden konnte. רַב־סָרִיס würde demnach einfach einem vorauszusetzenden assyr. *rab-ša-rēši* entsprechen. Bis auf einen gewissen Grad hatte bereits Winckler, Unters. z. altor. Gesch. 138 das Richtige geahnt, sich aber die Sache dadurch verdorben, dass er das ganze Wort רַב־סָרִיס, das ja allerdings 2 Kg. 18, 17 bloss Glosse ist, als künstliche, gelehrte Bildung erklären wollte.

3) Auf Grund von V R 13, 34 cd könnte man z. B. auch an eine Lesung (*amēl*) *rab-bēru* für (*amēl*) *rab-SAG* denken. — Übrigens ist für die Lesung von *rab-SAG* oder *rab-SAG* (pl.) auf alle Fälle die Schreibung *rab-SAG-e* auf 83—1—18, 359 (Johns, Assyr. Deeds and Doc. Nr. 253), Rev. 2 zu beachten.

name (*amēl*) *rab-ṢAG* bezw. (*amēl*) *rab-SAG* (pl.) den „Ober-(*amēl*) *SAG*“ bezw. „Ober-(*amēl*) *SAG* (pl.)“ bezeichnet. Der (*amēl*) *SAG* muss aber einen ganz speciellen Berufsnamen darstellen, nicht etwa bloss eine allgemeine Bedeutung wie „Vorgesetzter“ oder ähnlich haben. Das lehren unmissverständlich Stellen wie Asurb. V R 6, 89 oder K. 11 437 (Knudtzon, Gebete an d. Sonneng. Nr. 108), wo die (*amēl*) *SAG* (pl.) mitten unter andern Berufsnamen aufgeführt werden. Und zwar kann der, namentlich in den sog. Kontrakttafeln häufig vorkommende (*amēl*) *SAG* schon deswegen nicht etwa ein „Hauptmann“, ein „Offizier“ sein, weil, worauf mich Jensen aufmerksam machte, nach Bu. 91—5—9, 179 (Johns Nr. 200) auch ein Sklave den Beruf eines (*amēl*) *SAG* haben konnte. Schon dadurch fällt sowohl die Annahme Schraders, dass in *rab-SAG* ein aus dem sumerischen *sag* „Haupt“ stammendes assyrisches *šaq* „Haupt, Hauptmann“ vorläge, als auch die, allerdings nur mit Reserve vorgetragene, Ansicht Delitzschs (Hdwb. 607), dass das *SAG* in *rab-SAG* assyrisches *šaqū* „hoch“ mit der speciellen Bedeutung „Offizier“ ausdrücke. Gegen die letztgenannte Auffassung spricht ausserdem noch der Umstand, dass sich nicht nachweisen lässt, dass das Adjektiv *šaqū* „hoch“ mit Substantivbedeutung für den Begriff „hoher Würdenträger“ gebraucht worden sei. Zwar führt Delitzsch, Hdwb. 685 a hierfür die Stelle aus Sm. 61 (veröff. Assyr. Lesest.[3] 134) an: *nadānu ša šarri ṭubbu ša ša-ki-i* (Ideogr. *ŠU.QA.GAB*) und fasst danach auch in der Berufsnamenliste II R 31, 29 a *ŠU.QA.GAB* als Ideogramm für *šaqū* „hoher Würdenträger“. Aber gerade die letztere Stelle legt es sehr nahe, in dem durch *ŠU.QA.GAB* bezeichneten Berufsnamen vielmehr ein *šāqū*[1]) „Mundschenk“ zu sehen. Denn unmittelbar auf diesen *ŠU.QA.GAB* bezw. den damit natürlich identischen *ŠU.GAB* folgt ja der *rab-MU* und der *MU*, d. i. aber nach dem Obigen der Oberbäcker und der Bäcker. Dass der Obermundschenk und der Oberbäcker wie an andern orientalischen Höfen (vgl. dazu auch Gen. 40), so auch am assyrischen eine hohe Würde bezeichnet haben werden, legt nicht nur die Berufsnamenliste II R 31 nahe, wo dieselben gleich hinter dem *turtānu* der Rechten, dem *turtānu* der Linken und dem *rab-BI.LUB*[2]) erscheinen, die bekanntlich in erster Linie als

---

1) Also das Partiz. von *šaqū* „tränken“, wie aram. ܫܩܳܐ (an das wohl auch bei der masoretischen Punktation von רַב־שָׁקֵה gedacht ist).

2) Auch der *rab-BI.LUB*, der mit dem *rab-LUB* d. i. *rab-zammaru* (so phonetisch *rab-za-am-ma-ri* geschrieben auf 83—1—18, 358 [Johns Nr. 284] Rev. 6) nichts zu thun hat, scheint „Obermundschenk“, speciell „Oberbierschenk“ zu bedeuten. Beachte dazu namentlich den in der folgenden Anmerkung erwähnten Text K. 8669, in welchem es Kol. III, 17 f. heisst: *kāsāti dannūte iqarrubu* (*amēl*) *ša pān ekalli izzaz šīqi* (*amēl*) *BI.LUB iqabbi*

Eponymen fungieren. Auch andere Stellen lehren, wenigstens für den *rab-MU*, den „Oberbäcker“, dass derselbe eine bevorzugte Stelle bekleidete. So spielt z. B. in dem interessanten Texte K. 8669[1]), der die Beschreibung eines Gastmahls am königlichen Hofe enthält, der *rab-MU*, zusammen mit dem *rab-SAG*[2]), eine wichtige Rolle bei dieser Gelegenheit. Der *rab-MU* ist es auch, der am Schlusse das Zeichen giebt, dass das Festmahl beendet ist. Ein *rab-MU* bekleidet nach 81—2—4, 161 (Johns Nr. 435) geradezu auch einmal das Eponymat. Ich halte es darum für sehr möglich, dass der רַב־שָׁקֵה von 2 Kg. 18 wirklich ein *rab-šāqū*, ein „Obermundschenk“ ist, von dem man sich nach dem Vorstehenden sehr wohl denken kann, dass er auch zu wichtigen diplomatischen Aktionen verwendet wurde. Dagegen ist nach den obigen Ausführungen רַב־שָׁקֵה von *rab-SAG* wahrscheinlich ganz zu trennen.

III. Bäcker und Mundschenk nehmen nicht nur im Hofstaate eines irdischen orientalischen Grosskönigs eine wichtige Rolle ein, sondern entsprechend auch in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, dem göttlichen Gegenbilde des menschlichen Grosskönigtums. Darum

---

„mächtige Becher werden herbeigebracht, der Palastbeamte tritt auf und giebt einem (amēl) BI.LUB den Befehl zum Einschenken“.

1) In Transskription, nach einer laut Vorwort nicht-kollationierten Abschrift, veröffentlicht und übersetzt von Peiser in den Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1898, S. 248 ff. Da ich diesen Text seiner Zeit gleichfalls abgeschrieben und teilweise auch photographiert habe, so gebe ich bei dieser Gelegenheit folgende Verbesserungen zu Peisers Ausgabe: Obv. Kol. I, 2 *e-ra-bu* statt *e(?)-ra-ba* ‖ 5 *qaq-qu-ru* statt *qaq-qu* ‖ 8 *qaq-qu-ru i-na-šiq* statt *qaq-qu mā-gan-na(ki)* ‖ 13 *ú-ṣu-ú* ‖ 14 *mār šarri* steht richtig da ‖ 15 *ZAG* d. i. wohl *imni* statt *pūti* (?) ‖ 16 *qaq-qa-ri* statt *qaq-qa-ru*; am Anfang der Zeile erscheint mir nur *šu* sicher ‖ 17 *um-mad* statt *ṣi-lat* ‖ 21 *ni* statt *kak* ‖ Kol. II, 2 *ZAG* d. i. wohl *imni*, nicht *pūti* ‖ 3 *II-i* statt *II-kan* ‖ 4 *ug-da-ta-me-ru* statt *ug-da-me-ru* ‖ 6 *ka-bu-ú-t[e] ú-še-ṣa* | *II-i* statt *II-kan* | *1-en* statt *me-sik* | 8 *mu-te-ir-ru* statt *mu-še-ir-ru* ‖ 12 *ug-da-dam-me-ru* ‖ 16 *i-qab-bu-ú-ni* statt *i-še-pu-ú-ni* ‖ 20 *karpat LA* d. i. wohl *ḫaṣbu* ist richtig ‖ 21 *i-tab-ba-ak* statt *i-ta-ba-ak* ‖ 23 *qu-ul-li-i me-me-e-ni* statt *qu-ul-li i-mi-e-ni* ‖ 25 wohl *it-tu-uq-tu* statt *da tu-uk-tu* ‖ 26 *ú-še* statt *še* ‖ zwischen 27 und 28 noch eine Zeile:] *qūtā-šu a-na ma-ṣar-te* ‖ Rev. Kol. III, 4 *ina pu-ut* statt *mu-na* ‖ 6 *iṣ*]*u paššuru* (pl.) statt [*ina uṣurti*] *KA* (pl.) ‖ 8 *qa-ta-a-ri* statt *ut-ta-ri* ‖ 9 *zi-qa-a-te* statt *zi-qa-te* ‖ 11 *ma-ṣar-te* statt *ma-ṣar-ti* | wohl *gam-mu-rat* statt *gam-mu-tuk* und dahinter wahrscheinlich (*iṣu*) *gi-ri* statt *iz-zi-iq* ‖ 12 wohl *ú-še-ṣa* statt *ú šarru* ‖ 13 *ina bir-ti* statt *ina uṣur-ti* | (*iṣu*) *paššuru* (pl.) statt (*iṣu*) *KA* (pl.) ‖ 14 (*iṣu*) *zi-qa-a-te* | *ú-kal-lu* statt *ú-mal-lu* ‖ 15 (*iṣu*) *paššuru* (pl.) statt (*iṣu*) *KA* (pl.) ‖ 16 *ma-'-du-u-te* statt *ma-'-da-te* ‖ 19 wohl (*iṣu*) *qaq-[qul-lu]* statt (*iṣu*) *ni* .... ‖ 24 Schluss *ša bīti šanī-i* ‖ 25 .....*ú-ni* statt .....*kak*. Es dürfte im Interesse der Sache doch sehr geraten erscheinen, mit der neuerdings von einigen assyriologischen Fachgenossen beliebten Veröffentlichung von derartigen mangelhaften unkollationierten Abschriften etwas weniger freigiebig zu sein.

2) Dieses Nebeneinander von *rab-SAG* und *rab-MU* scheint es fast nahe zu legen, in *rab-SAG* eine pseudo-ideographische Schreibung für *rab-šāq* „Obermundschenk“ zu sehen, und also auch den (*amēl*) *SAG* als (*amēl*) *šāq* „Mundschenk“ zu erklären. Trotzdem möchte ich, namentlich im Hinblick auf die Berufsnamenliste II R 31, Nr. 5, in welcher der (*amēl*) *ŠÚ. QA. GAB*

hat auch Marduk in seinem Tempel Esagil in Babylon seinen göttlichen Bäcker und Mundschenk mit Namen *Mīnā-īkul-bēlī* „Was isst mein Herr?" und *Mīnā-ištī-bēlī* „Was trinkt mein Herr?" II R 56, 16 cd f.[1]) So hat auch Ea in dem eingangs erwähnten Scheil'schen Adapa-Fragmente[2]) seinen göttlichen oder halbgöttlichen Bäcker, *nuḫatimmu*, an seinem Heiligtum in Eridu. — Im Anschluss hieran sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass wiederholt Tempelbäcker in den assyrischen Texten erwähnt werden, so in der genannten Berufsnamenliste II R 31, 90 b (nach dem neu hinzugefügten Stück): (*amēl*) *MU bīt-ili*, ferner Bäcker im Nabū- und Ninib-Tempel in K. 382 (Johns Nr. 640) und wiederholt in den neubabylonischen Kontrakten (s. dazu Beitr. z. Assyr. III, 420 f.). Sie werden u. a. ähnliche Backwerke zu bereiten gehabt haben, wie die Jer. 7, 18 (vgl. 44, 17) erwähnten Kuchen, die daselbst von Frauen für die Himmelskönigin gebacken werden.

---

doch wohl etwas anderes bedeuten wird, als der (*amēl*) *rab-SAG*, diese Erklärung nicht für zulässig halten.

1) Vgl. dazu schon Jensen, Ztschr. f. Keilschriftf. I (1884), S. 317, der bereits für *MU* an dieser Stelle eine Bedeutung wie „Schaffner" erschloss.

2) Vgl. dazu auch meinen Artikel „Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel", Archiv f. Religionswissensch. II (1899), 165 ff.

Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaśataka.

Von

J. S. Speyer.

Burnouf hat bekanntlich in seiner Introduction à l'histoire du bouddhisme indien in betreff des Todesjahres Śākyamunis bemerkt, dass das Avadānaśataka in der chronologischen Bestimmung dieses Datums von den andern ihm in den nepalesischen Handschriften der Hodgsonschen Sammlung vorliegenden Quellen abweicht[1]). Während sonst, wie im Aśokāvadāna und im Divyāvadāna[2]), Aśoka — und zwar, wie aus dem Zusammenhang dieser Texte hervorgeht, der Dharmāśoka — hundert Jahre nach dem völligen Erlöschen des Erhabenen angesetzt wird, soll einer sehr bestimmten Angabe des Avadānaśataka nach das Zeitalter dieses Aśoka zwei Jahrhunderte nach Buddhas Tod gewesen sein. „Deux cent ans après que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvāṇa complet, régnait dans la ville de Pāṭaliputtra un roi nommé Açoka" heisst es in der Übersetzung der betreffenden Stelle in der Introduction (S. 432 der ersten Ausgabe). Die Diskrepanz tritt noch mehr hervor, wenn man beachtet, dass auch in der Erzählung, woraus diese Stelle genommen ist, derselbe śrāvaka Upagupta, der Zeitgenosse zugleich von Śākyamuni und von Aśoka, seine in den erbaulichen Geschichtchen des frommen Königs zu Pāṭaliputra bekannte Rolle spielt.

Auf diesem Ausspruch Burnoufs fussend, hat man eine zweifache Überlieferung der Nördlichen über die zeitliche Entfernung zwischen dem Nirvāṇa des Buddha Śākyamuni und dem Zeitalter Aśokas angenommen. So Cunningham in seiner Preface zu Corp. Inscr. Ind. I, p. VI: „In the *Asoka Avadâna* of the northern Buddhists, a prediction is attributed to Buddha that 100 years after his Nirvâna there would be a king of Pâtaliputra named Asoka, who would distribute his relics. The same period of 100 years is also mentioned by the Chinese pilgrim Hwen Thsang. But in another Buddhist work, the *Avadâna Sataka*, the date of Asoka's accession to the throne of Pâtaliputra is stated at 200 years after

1) S. Introduction, S. 436 der ersten Ausgabe (1844).

2) In der Ausgabe von Cowell and Neil heisst es 368, 25 *ayam Ānanda dārako 'nena kuçalamūlena* [illegible]*vṛtasya tathāgatasya Pāṭaliputre nagare Açoko nāmnā* [illegible] *caturbhāgacakravartī dhārmiko dharmarājā* u. s. w., vgl. ibid. 379, 20 eine ähnliche Prophezeiung.

the Nirvâna of Buddha". Vgl. Féer in Journ. Asiat. (1879) VII[e] S. t. XIV, 141, Kern, Manual of Indian Buddhism (in Bühlers Grundriss), S. 107, N. 7.

Féer hat in seiner Übersetzung des Avadānaś. (Annales du Musée Guimet, XVIII) die betreffende Stelle ungefähr wie Burnouf, doch nicht ganz so wie dieser, verstanden. In seiner Übersetzung (S. 432) heisst sie: „Dans le deuxième siècle après que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, dans la ville de Pāṭaliputra, le roi Açoka exerçait la royauté". In wie weit etwa die tibetische Übersetzung die Abweichung von der Burnouf'schen Fassung veranlasst haben möchte, ist nicht ersichtlich.

Bei genauer Betrachtung des Originals hat sich mir die eine wie die andere Auffassung als unrichtig erwiesen. Wenn man im Grundtexte, der bis jetzt nur handschriftlich vorliegt, die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhang liest, stellt sich vielmehr anstatt der behaupteten Abweichung die schönste Übereinstimmung mit der sonst bekannten Überlieferung der Nördlichen heraus. Auch das Avadānaś. lässt den Stifter des Buddhismus h u n d e r t Jahre vor Aśoka in das Nirvāṇa eingehen.

Um den Beweis hierfür zu erbringen, ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt der betreffenden Erzählung notwendig.

Diese Erzählung, welche die Überschrift *saṅgīti* hat (das Konzil) ist die hundertste und letzte der Sammlung. Wie gewöhnlich besteht sie aus einer Rahmenerzählung und einer zweiten; allein während letztere sonst in Hinsicht zu der ersten *atīte 'dhvani* spielt, ist hier die Rahmenerzählung die zeitlich frühere. Jene nämlich betrifft einen gewissen Wunderknaben, der in Aśokas Zeit lebte, diese besteht aus dem Bericht vom Tode des Erhabenen, fällt also inhaltlich mit dem sechsten *bhāṇavāra* des Mahāparinibbānasutta zusammen. Richtiger gesagt, möchte man sie für einen Auszug aus einem dem Mahāparin. parallel laufenden Sūtra der Nördlichen halten, insoweit sie aus aneinandergereihten Abschnitten besteht, welche fast wörtlich in dem genannten dem kanonischen Pāli-Tipiṭaka einverleibten Werke sich vorfinden, sodass man für die betreffenden Abschnitte des Avadānaś., im Vergleiche mit dem Texte des Mahāparin. den vollen Wert einer andern Redaktion der gemeinsamen Überlieferung beanspruchen dürfte. Auch in einer andern Erzählung des Avadānaś., der vierzigsten, deren Rahmenerzählung die Bekehrung des Subhadra, des letzten der *sākṣācchrāvakās* zum Inhalt hat, findet sich eine nicht minder grosse, ja meistens wörtliche, Übereinstimmung mit dem Bericht dieses Ereignisses im fünften *bhāṇavāra* des Mahāparin.

In Avadānaś. Nr. 100 werden in schönstem Einklang mit der Überlieferung der Südlichen die *gāthās* angeführt, welche in dem Augenblicke des Parinirvāṇa des Gautama Buddha von Brahmā, Śakra und Anuruddha gesprochen wurden. In betreff der *gāthā* des Ānanda besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Mahāparin.

und Avadānaś., worüber unten mehr. Doch auch die andern *gāthās* nehmen sich in beiden heiligen Texten nicht ganz gleich aus. Darum kann es seinen Nutzen haben die zwei Fassungen mit einander zu vergleichen.

In Mahāp. wird erst Brahmās lyrischer Erguss erwähnt, nachher spricht Sakka. Im Avadānaś. ist die Reihenfolge eine umgekehrte. Hier heisst es Cambridge Hds. 1611 Add. f. 97 b 4 (= Paris. f. 250 a 8) *samanantaraparinirvṛte buddhe bhagavati śakro devendro gāthām bhāṣate*

anityā bata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ
utpadya hi nirudhyante teṣām [illegible] *sukham iti.*

In der Pāli-Redaktion ist der Wortla[illegible] genau derselbe, nur ist das letzte Wort das Adjektiv *sukho*:

aniccā vata saṅkhārā [illegible]
uppajjitvā nirujjhanti [illegible] *ti.*

Für Brahmās Worte sind die sanskritische und die Pāli-Überlieferung folgende:

Avad. *sarvabhūtāni loke'smin nikṣepsyanti samucchrayam*
evaṃvidho yatra śāstā lokeṣv apratipudgalaḥ
tathāgatabalaprāptaḥ cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ [1]);

Mahāp. *sabbe va nikkhipissanti bhūtā loke samussayaṃ*
yatthā etādiso satthā loke appaṭipuggalo
tathāgato balappatto sambuddho parinibbuto.

Im Sanskrittexte, der natürlich auf eine Vorlage in einer Volkssprache zurückgeht, macht das eine Epithet *tathāgatabalaprāptaḥ* den Eindruck einer besseren Lesart als in den zwei entsprechenden Worten der Pāli-Redaktion vorliegt. Es ist ziemlich unklar, was hier *balaprāpta* bedeuten soll, während *tathāgatabalaprāpta* „einer der die Macht eines Tathāgata erreicht hat" eine im Munde des Brahmā Sahāmpati zutreffende Bezeichnung für den erloschenen Samyaksambuddha ist.

Anuruddha sagt im Avad. folgendes:

1. *sthitā* [2]) *āśvāsapraśvāsā sthiracittasya tāyinaḥ*
āniñjyāṃ śāntim āgamya cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ |
2. *tadābhavad bhīṣaṇakaṃ tadābhūd romaharṣaṇaṃ*
sarvākārabalopetaḥ śāstā kālaṃ yadākarot |
3. *asaṃlīnena cittena vedanā adhivāsayan* (sic)
pradyotasyaiva nirvāṇaṃ vimokṣas tasya cetasa iti |

In Mahāparin. spricht er nur *gāthā* 1 und 3; *gāthā* 2 wird dort dem Ānanda zugeschrieben, auch ist sie der des Avad. nicht ganz gleich, denn in der Pāli-Redaktion sind die vierten *pāda* von 1 und 2 umgewechselt. Ānanda sagt

tadāsi yaṃ bhiṃsanakaṃ tadāsi lomahaṃsanaṃ
sabbākāravarūpete sambuddhe parinibbute ti,

1) Unzweifelhafte Verbesserungen handschriftlicher Fehler werden hier und weiter nicht erwähnt.

2) So nach eigener vorläufiger Vermutung. Die Hs. hat *ntitā* oder *nthitā*.

auch hier, wie oben entspricht im Pāli *sambuddho* dem *cakṣuṣmān* der andern Redaktion. Dieser Spruch Ānandas folgt hier nach Anuruddhas *gāthās*

1 = Avad. 1 *nāhu assāsapassāso ṭhitacittassa tādino*
anejo santim ārabbha yaṃ kālam akarī muni.
2 = Avad. 3 *asallīnena cittena vedanaṃ ajjhavāsayi*
pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso ahū ti.

Keine der beiden Redaktionen scheint hier die ursprüngliche Form der *gāthās* gut bewahrt zu haben. In der sanskritischen Fassung ist natürlich nach dem Pālitexte anstatt des korrumpierten *ādhivāsayah* zu lesen *adhyavāsayat* (oder vielleicht *adhivāsayat* ohne Augment?); diese hat aber nach meinem Dafürhalten das Ältere und Richtigere, wo sie den *pāda śāstā kālaṃ yadākarot* demjenigen Spruche einverleibt, der in Mahāparin. von Ānanda gesagt wird, dagegen den vierten *pāda* dieses Ślokas in die erste *gāthā* des Anuruddha versetzt. Andererseits gehören die oben citierten Avadānaś. 1 und 3 eng zusammen, und steht 2 da an unrichtiger Stelle; hier hat also das Mahāparin. wieder das Richtigere. Die eigentliche Bedeutung der zwei Anuruddha-*gāthā* lässt sich jetzt besser verstehen. Rhys Davids hat sie im XI. Vol. der Sacred Books of the East mehr paraphrasiert als übersetzt. Anuruddha sagt sogleich nach dem Eintreten des Todes:

1. Die Athemholung steht still (Variant: ist gewesen) des standhaften Meisters;
Regungslose Ruhe hat er erreicht; ganz erloschen ist der Weise.
2. Ohne Zagen hat sein Geist die Schmerzen ertragen.
Wie das Erlöschen einer hellen Flamme, war die Erlösung seines Geistes.

Die *gāthā* des Ānanda in Mahāparin. versteht sich besser, wenn man sie nicht unmittelbar nach dem Tode Buddhas, sondern später gesprochen denkt.

Dass Ānanda nicht zugleich mit den Andern, vielmehr erst bei einer späteren Gelegenheit seinem Gefühle durch einen lyrischen Erguss Luft machte, wird im Avadānaśataka ausdrücklich gesagt. Am Scheiterhaufen, als die Leiche des Erhabenen verbrannt war, soll er seine *gāthās* gesprochen haben. Diese Stelle, welche sich dem Vorigen unmittelbar anschliesst, hat im Mahāparin. keine Parallele. Cambr. Hds. f. 97 b 7 *saptāhaparinirvṛte buddhe bhagavati āyuṣmān ānando bhagavataś citāṃ pradakṣinīkurvan gāthāṃ* (lies: *gāthe*) *bhāṣate.* Es folgen zwei Strophen, deren erste wenigstens in den *pāda c* und *d* so korrumpiert ist, dass ich sie hier übergehe. Die zweite, im Upajātimetrum ist besser erhalten. In der Cambridge Hds. ist sie folgendermassen überliefert.

sahaamātenānte cīvarāṇāṃ buddhasya kāya parivesṭhito 'bhūt |
dve cīvare tatra tu naiva dagdhe abhyantaraṃ bāhyam atha dvitīyam ||

Selbstverständlich muss man verbessern *sahasramātreṇa* und *kāyaḥ*, was für *nta* im ersten *pāda* stehen soll, ist nicht so leicht einzusehen. Vielleicht *hi*. *Pāda* 3 und 4 sind aber fehlerlos.

Nun folgt unmittelbar nach den Schlussworten dieser Strophe und nicht einmal durch den *daṇḍa* davon getrennt, vielmehr in der scriptio continua sich an *dvitīyam* hart anschliessend *varṣaśataparinirvṛte buddhe bhagavati pāṭaliputre nagare rājāśoko rājyaṃ kārayati ṛddhaṃ ca sphītaṃ ca* u. s. w., eben die Stelle, welche Burnouf in der „Introduction" S. 432 übersetzte, und woraus er den Beweis schöpfte, dass Aśokas Lebzeit im Avadānaśataka zwei Jahrhunderte nach dem Nirvāṇa angesetzt wird. Er machte den Fehler, dass er die Worte *atha dvitīyam*, den Schluss der vorhergehenden *upajāti*-Strophe, von dieser loslöste und mit dem Folgenden in Verbindung brachte. Dieser an sich sehr begreifliche Irrtum wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, dass in der Pariser Hds. zufällig mit *lāhyama* eine Zeile endet (f. 250 b 7) und die folgende also anfängt *tha dvitīyaṃ varṣaśataparinirvṛte buddhe bhagavati*. Freilich hat Burnouf sich keine Rechenschaft davon gegeben, dass ein Ausdruck wie *dvitīyaṃ varṣaśata*⁰ = „200 Jahre" sich grammatisch nicht rechtfertigen lässt.

Die Übereinstimmung der Angaben über die Zeit des Nirvāṇa in den heiligen Büchern der Nördlichen ist hiermit nachgewiesen. Für die kritische Beurteilung der Überlieferung mag ferner darauf hingewiesen werden 1. dass das Avadānaśataka zu den ältesten Werken der Nepalesischen Sammlung gehört, 2. dass das Mahāparinibbānas., dessen Überlieferung über die letzten Augenblicke des Buddha mit dem Bericht darüber im Avadānaś. fast identisch ist, im ersten *bhāṇavāra* die bekannte Prophezeiung Buddhas über die künftige Grösse Pāṭaliputras enthält. Fasst man ins Auge, dass zu Lebzeiten Buddhas Rājagṛha noch als Hauptstadt des Landes Magadha erscheint, dass aber Aśoka und schon sein Grossvater Candragupta zu Pāṭaliputra ihre Residenz hielten, dass letzterer eine neue Dynastie gründete, mit deren Anfang — wie so oft bei Dynastiewechsel in orientalischen Monarchien — die Gründung einer neuen Hauptstadt sehr gut im Zusammenhange gedacht werden kann[1]: so liegt hierin ein innerer Grund für den relativen Wert der Überlieferung vor. Denn sie impliciert die Erinnerung an einen nicht allzu grossen Zeitraum zwischen Buddhas Tod und Candraguptas Erhebung. Die Übereinstimmung dieses Datums mit den andern Daten derselben Tradition, Aśokas Regierung hundert Jahre nach dem Nirvāṇa und Upagupta, dem mehr als hundertjährigen, der beide gekannt hat, verdient hervorgehoben zu werden.

1) Die Darstellung im Mudrarākṣasa, wo Pāṭaliputra schon unter dem letzten Nanda die bevölkerte Hauptstadt ist, kann hier ausser Betracht bleiben.

Anzeigen.

Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre von Eduard Sachau. Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen in Berlin. Band 17. Stuttgart und Berlin (W. Spemann) 1897. XXIX + 879 + ٣٧ Seiten.

Das muhammedanische Gesetz hat sich von jeher die Aufgabe gestellt, das religiöse, politische und sociale Leben der Menschheit in seinem vollen Umfange zu beherrschen: das Leben seiner Bekenner ohne Einschränkung, das Leben tolerierter Andersgläubiger insofern, dass ihre Lebensäusserungen dem Islam in keiner Weise hinderlich seien. In der ersten Periode des Islams nach Muḥammads Tode, als die Verhältnisse der jungen Gemeinde noch patriarchalisch-einfach waren, wurde jenes Postulat zwar noch nicht dogmatisch formuliert, aber trotzdem stand das Ziel den Häuptern des Gemeinwesens klar vor Augen. Die ersten vier Chalifen, gestützt und kontrolliert von den einflussreicheren „Genossen des Propheten", vereinigten alle Gewalt in sich, auch die legislative, bei deren Ausübung sie sich durch Gottes Wort und das Beispiel des Gottesgesandten für gebunden erachteten.

Mit dem Auftreten der omajjadischen Dynastie fängt die Verweltlichung des muhammedanischen Staates an und in Folge dessen die faktische Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt. Als das politische Centrum des Islams nach Damaskus verlegt wurde, blieben die Vertreter der religiösen und juridischen Ideale der neuen Religion in den heiligen Städten Arabiens zurück; zunächst mühten sie sich mit Versuchen ab, gegen die Gewalt der Thatsachen anzukämpfen, aber allmählich wurde es ihnen klar, dass sie sich im eigenen Interesse auf den Gebrauch von geistigen Waffen zu beschränken hatten.

So war der Grund gelegt zur Entstehung eines Standes von Gesetzeskundigen, welche als autoritative Ausleger der göttlichen Offenbarung sehr bedeutenden Einfluss auf das geistige Leben der Bekenner des Islams gewannen. Diesem Einfluss mussten die Leiter des Staates stets in hohem Grade Rechnung tragen, aber die Trennung hat sie doch von der täglichen Ausübung einer lästigen Vormundschaft von Seiten jener theologisch-juristischen Macht befreit.

Die Selbständigkeit der Schule gab ihr Gelegenheit, sich ziemlich ungehemmt nach eigenem Genius zu entwickeln; mit grösster Konsequenz hat sie denn auch, immer mehr ins Détail gehend, das gesamte Leben der Gemeinde sowie des einzelnen Menschen in seinem ganzen Umfang geregelt. Zu gleicher Zeit nahm aber die Einwirkung der juristisch-theologischen Theorie auf das praktische, sociale und politische Leben immerfort ab. Die Herrscher kümmerten sich um die Edikte der Fuqahâ (Gesetzeskundigen) nicht viel mehr, als ihnen bequem war; die Letzteren brauchten eben deshalb auf die Erfordernisse der Praxis weniger Rücksicht zu nehmen. Wenn sie sich nur enthielten, direkt oder indirekt Empörungen gegen die Inhaber der Gewalt zu predigen, so durfte ihre Kritik über die Einrichtung von Staat und Gesellschaft so herb sein, wie es ihnen gefiel. Thatsächlich fliessen die Fiqh-Bücher über von abfälligen Beurteilungen der Zustände „unserer Zeit". Was den Fürsten und Richtern als Recht gilt, ist lauter Unrecht und Tyrannei; was dem Volke als Brauch und Sitte lieb, ist nichts als Missbrauch und Frevel gegen Gott. Die meisten Steuern, welche von Staats wegen eingenommen werden, sind widergesetzliche Erpressungen (*Mukûs*); die gesetzlich angeordneten Einnahmen (*Zakât*, *Djizjah Charâdj*) werden von der Obrigkeit in gesetzwidriger Weise eingetrieben und zu falschen Zwecken verwendet[1]). Die Gerichtsverwaltung ist überall wie eine öffentliche Verhöhnung der darauf bezüglichen göttlichen Gesetze; die „Richter unserer Zeit" werden in allen Fiqh-Büchern als Teufelsdiener verschrien. Die muhammedanischen Fürsten sind ihnen nicht etwa Stellvertreter des Gottesgesandten, wie es die ersten vier Chalifen waren, sondern Träger einer materiellen Gewalt, welcher man sich aus Furcht vor noch Schlimmerem und auch deshalb nicht widersetzen darf, weil eine falsche Ordnung immerhin besser sei als Unordnung.

Der letzgenannte Grundsatz, zu dessen Annahme sich die Fuqahâ erst nach mancher empfindlichen Lektion bequemten, war eben die Grundlage des Friedensschlusses zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt. Mehr konnte jene von dieser nicht verlangen als praktische Unterwürfigkeit unter der Bedingung voller Freiheit, theoretisch zu tadeln.

Das Ideal eines einheitlichen muslimischen Staates, oder vielmehr einer Gemeinde, welche ganz nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes eingerichtet sein soll, haben die Fuqahâ nie aufgegeben, trotzdem die Geschichte eine derartige Erwartung mit zunehmender Schärfe zur Utopie gestempelt hat. Seine Verwirklichung verlegen sie aber in die ferne Vergangenheit und in eine unbestimmte Zukunft.

---

1) Daher leben denn auch alle vom Staat besoldete Beamte nach der Lehre der Fuqahâ von verbotenem (*ḥarâm*), unrechtmässig erworbenem Gut, und soll der Fromme die Annahme solcher Ämter und, soviel wie möglich, den Verkehr mit Beamten vermeiden.

Obgleich schon in den ersten dreissig Jahren nach Muḥammads Tode die junge Gemeinde durch politische Wirren heftig genug bewegt wurde, ist es doch leicht erklärlich, dass jene Periode der „vier frommen Chalifen“ den späteren Gesetzeskundigen als das goldene Zeitalter des Islams gilt. Die historische Überlieferung brauchte nur ein wenig idealisiert zu werden, um die Fuqahâ in jener patriarchalischen Zeit das Bild der vollkommenen Gemeinde Muḥammads erblicken zu lassen, was ihnen um so leichter wurde, weil sie sich nicht bewusst waren, auf legislativem Gebiete etwas Neues produziert zu haben. Das ganze Gebäude des auf den „vier Grundlagen“ (Qurân, Beispiel des Propheten, Consensus der unfehlbaren Gemeinde, Deduction per analogiam) beruhenden Gesetzes war nach ihrer Ansicht wesentlich schon in jener goldenen Zeit vorhanden; ihre eigene Arbeit hatte nach ihrer Vorstellung nur den Zweck, dasselbe unversehrt und rein zu bewahren und den Gläubigen darin voranzuleuchten und den Weg zu zeigen.

Die erste Generation nach dem Propheten legte ihm Weissagungen in den Mund, welche die orthodoxe Ansicht von der goldenen Periode im Gegensatz zum späteren Rückschritt zum Ausdruck bringen. Die verschiedenen Lesarten jener Tradition lauten in der Hauptsache dahin, dass nach Muḥammads Tode vier gerechte, fromme Stellvertreter (Chalifen) nach einander die Leitung der Gemeinde übernehmen werden, dass aber nach ihrer dreissigjährigen Herrschaft weltlich gesinnte, tyrannische „Könige“ an ihre Stelle treten werden. Mit dem politischen Verfall sollte der religiöse und sociale Hand in Hand gehen. Zahllos sind die Überlieferungen, nach welchen der Prophet vorhersagte, dass in seiner Gemeinde jede folgende Generation böser und sündhafter sein werde als die ihr vorhergehende bis auf die letzten Tage vor der Auferstehung, an welchen von der Befolgung der göttlichen Gesetze kaum noch Spuren nachweisbar sein würden.

So sind zwar die muhammedanischen Gesetzbücher voll von Seufzern der Verzweiflung über die immer tiefere Kluft zwischen Lehre und Wirklichkeit, aber am Ende müssen doch die Fuqahâ dies Verhältniss als das normale, selbstverständliche anerkennen, weil ein besseres den Prophezeiungen Muḥammads zuwiderlaufen würde.

Grossen Trost in jener Verzweiflung entnehmen übrigens die Frommen einer andern Reihe von Weissagungen, denen zufolge doch noch vor dem Auferstehungstage ein neues goldenes Zeitalter anbrechen wird, in welchem Allahs und seines Propheten Gesetz zur vollen Herrschaft gelangen soll. Die Tyrannei der Fürsten wird im Laufe der Zeit ununterbrochen zunehmen, so heisst es da, aber gegen das Ende der Tage wird ein von Gott rechtgeleiteter (*mahdî*) Fürst erstehen, der die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie jetzt mit Unrecht und Tyrannei erfüllt ist[1]).

1) Über die Hauptzüge der Geschichte dieser Mahdî-Prophezeiungen

Manche Mahdî-Weissagungen haben ihre Entstehung religiös-politischen Empörungen zu verdanken, denen sie als Legitimierungsdokument und als Programm dienen sollten, und bis in die jüngste Zeit sind dieselben bekanntlich noch wohl wirksame Mittel, hie und da die Volksmassen gegen ihre „Tyrannen" aufzuwiegeln, aber für die grosse Mehrzahl der muhammedanischen Gemeinde haben sie längst ebensowenig direkte praktische Bedeutung wie die messianischen Weissagungen für die heutigen Juden oder die Parusie-Erwartungen für die heutigen Christen. Immerhin dienen sie gewissermaassen als Rechtfertigung des Fleisses, mit welchem Tausende von Gelehrten sich dem Studium eines Gesetzes widmen, von dem nur einzelne Kapitel praktischen Wert behalten haben. An und für sich ist das Studium des Gesetzes Gottes schon verdienstlich, eben weil es göttlich ist; bildet es ja den einzigen Gegenstand wahrer Wissenschaft. Sodann empfiehlt sich die Kenntnis desselben den Frommen, damit sie in den Stand gesetzt werden, soviel davon zu befolgen, als die bösen Zeiten zulassen. Endlich sind aber alle Kapitel gleich wichtig mit Hinblick auf die zukünftige goldene Ära des Mahdî, von welcher niemand weiss, ob sie nahe oder fern sei.

Die Fuqahâ waren sich also schon seit Jahrhunderten bewusst, dass ihre Arbeit zum guten Teil mehr der Vergangenheit und der Zukunft als der Gegenwart angehörte. Nichtsdestoweniger haben sie mit unermüdetem Fleiss ihre Aufgabe gelöst, und wenngleich der Staat und die Gesellschaft, in welchen sie lebten, in mancher Beziehung unabhängig von ihrer Weisheit sich entwickelten, sie behielten die Herrschaft über die Geister. Wer Anspruch auf den Namen eines Gelehrten erheben wollte, musste im Fiqh (der Gesetzeskunde) bewandert sein. Das Volk gehorchte zwar den Fürsten als Vertretern der Gewalt, aber es verehrte die ʻUlamâ als Vertreter der Wahrheit und holte sich in bewegten Zeiten von ihnen die Parole. Darum war den Machthabern immer viel daran gelegen, mit den Fuqahâ auf nicht allzugespanntem Fusse zu stehen, und mussten sie sich schon vieles von diesen gefallen lassen.

Das Gesetz, welches im praktischen Leben dem Brauch und der Sitte der Völker und der Willkür der Herrscher immer mehr Platz einräumen musste, gewann also auf der andern Seite bedeutenden Einfluss auf das geistige Leben der Muhammedaner. Daher ist und bleibt es denn auch für uns ein wichtiges Objekt des Studiums, nicht nur aus theoretischen, rechts-, kultur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, sondern auch aus praktischen Rücksichten. Je intimer die Beziehungen Europas zu dem muhammedanischen Osten sich gestalten, je mehr muslimische Länder unter europäische Oberhoheit gerathen, um so mehr muss uns

---

vgl. meinen Aufsatz „Der Mahdî" in „Revue Coloniale Internationale", Amsterdam 1886.

Europäern daran gelegen sein, mit dem geistigen Leben, dem geltenden Rechte und den herrschenden Rechtsbegriffen der Muhammedaner vertraut zu werden.

Solchen praktisch-wissenschaftlichen Erwägungen ist der Plan Eduard Sachau's entsprungen, der durch die Veröffentlichung des vorliegenden Lehrbuchs des muhammedanischen Rechts zur Ausführung gelangte; gleich die ersten Zeilen des Vorworts weisen darauf hin (S. VII):

„In Folge der Ausdehnung der politischen Macht Europas „über seine geographischen Grenzen hinaus sind mehrere christ„liche Staatsoberhäupter zu Souveränen muhammedanischer Länder „geworden, und über Millionen von Muslims wird gegenwärtig im „Namen eines christlichen Kaisers oder Königs oder einer christ„lichen Republik Recht gesprochen. So in Britisch-Indien, Nieder„ländisch-Indien, Algier und den meisten Asiatischen Ländern des „Russischen Reiches. So auch in Deutsch-Ostafrika".

Und etwas weiter (S. IX):

„Der Lauf der Geschichte, der Recht bricht und Recht „schafft, hat es mit sich gebracht, dass Christentum und Islam „nebeneinander existieren müssen, und das Bestreben der Euro„päischen Staatsregierungen kann nur darauf gerichtet sein, ihr „Verhältniss zu ihren muslimischen Unterthanen möglichst friedlich „zu gestalten, eine dauernd friedliche Entwickelung des bürger„lichen Verkehrs zu ermöglichen und zu gewährleisten. Und ein „solches Ziel kann nur auf Grund eines Compromisses zwischen „dem christlichen Staatsgewissen und dem Gesetze des Islams „erreicht werden".

Der Verf. weist ferner darauf hin, dass (S. XVI ff.) seitdem das Deutsche Reich ein vom Islam kolonisiertes und zum grossen Theil von Muhammedanern bewohntes Kolonialgebiet in Ostafrika besitzt, die praktische Bedeutung der Kenntniss des muhammedanischen Rechts den Deutschen ganz anders einleuchten muss, als es etwa vor 30 Jahren der Fall war. Aus diesem, sowie aus andern Gründen erschien es dem Verfasser

„als eine zeitgemässe Aufgabe, die hauptsächlichsten Rechts„anschauungen darzulegen, welche die muhammedanische Welt, „also den grössten Theil Asiens und grosse Theile Afrikas regieren, „nicht bloss für diejenigen, welche durch Amt und Beruf in „solche Länder geführt werden, sondern auch für alle diejenigen, „welche an der Gestaltung der Beziehungen des Deutschen Reichs „zu den Völkern Asiens und Afrikas mitzuwirken berufen sind „oder daran Antheil nehmen".

Es versteht sich von selbst, dass der Verf., wenngleich er bei der Abfassung seines Lehrbuchs in erster Linie die praktisch-wissenschaftlichen Interessen Deutschlands ins Auge fasst, zu gleicher Zeit allen denjenigen eine willkommene Gabe bietet, die sich für das Studium des Islams interessieren; namentlich gilt dies von uns

Holländern, weil die ca. 25 Millionen muhammedanischen Unterthanen unserer Königinn sich eben zu dem Ritus bekennen, den der Verf. sich zur Behandlung auserwählt hat.

Wer das muhammedanische Gesetz wissenschaftlich behandeln will, muss sich nämlich auf eines von den vier orthodoxen Rechtssystemen beschränken. Ein Versuch wie der Van den Bergs[1]), das muhammedanische Recht zu gleicher Zeit nach zwei von jenen Systemen zu beschreiben, ist von vorn herein verfehlt, und wenn Van den Berg nicht überhaupt seine Aufgabe in laienhaft-oberflächlicher Weise gelöst hätte, so wäre ihm die Unausführbarkeit einer solchen Arbeit von selbst klar geworden.

Von jeher hat unter den muhammedanischen Gesetzeskundigen über viele mehr oder weniger wichtige Fragen Meinungsverschiedenheit geherrscht; manchmal waren es recht unbedeutende Punkte, welche das *odium theologicum* zu Gegenständen heftiger Parteiung machte, und zwar unbedeutend nicht nur nach unserer Ansicht, sondern auch nach der Ansicht einer folgenden muslimischen Generation, welche die Sache kühler und frei von persönlichem Eifer betrachten konnte. Wenn man die Geschichte der muhammedanischen Gesetzesentwicklung verfolgt, so fällt es auf, wie unter den Fuqahâ jedes Zeitalters aus dem geringsten Anlasse Streit bis zur gegenseitigen Verketzerung und Verdammung entsteht, und wie auf der andern Seite dieselben Leute immer mit grösster Einstimmigkeit bestrebt sind, ähnliche Zänkereien ihrer Vorgänger zu verhüllen und üblen Folgen derselben vorzubeugen. Jede spätere Generation stellt sich die früheren Parteikämpfe auf dem Gebiete der Gesetzeskunde am liebsten als höflichen Gedankenaustausch vor, und der verspätete Friedenschluss wird dann dadurch besiegelt, dass man in Bezug auf die streitige Frage von beiden Seiten sich einem vermittelndem Standpunkte nähert, oder aber sich dahin einigt, dass beide Ansichten ihr Recht haben, indem es Sachverständigen überlassen bleibt, die eine oder die andere mit dem Prädikat „besser“ zu versehen.

Schon seit vielen Jahren habe ich wiederholentlich auf den feinen katholischen Instinkt des Islams hingewiesen; gleichviel ob man die Geschichte des islamitischen Dogmas, der Gesetzeskunde oder der Mystik verfolgt, überall fällt es auf, dass die Orthodoxie Anschauungen und Bräuche, welche ihr anfangs als Neuerungen unerträglich waren, sobald ein bedeutender Teil der Gemeinde sich entschieden zu ihren Gunsten erklärt, in möglichst unschuldiger Form zu assimilieren pflegt. Instinkt nenne ich diesen Zug, weil das Accommodationsprinzip nirgends ausdrücklich formuliert ist, auch von keinem die Gemeinde vertretenden Concilium aufrecht erhalten

1) „De beginselen van het Moḥammedaansche recht, volgens de imâms „Aboe Ḥanîfat en Sjâfi'î, door Mr. L. W. C. Van den Berg“. Derde druk, Batavia & 's Gravenhage, 1883.

wurde, sondern überall unter den über drei Welttheile verbreiteten Muhammedanern Anwendung fand. Allenthalben fühlte man, dass nur unter dieser Bedingung die Einheit der Gemeinde gegen die immer drohende Gefahr der Spaltung zu schützen sei.

So gross die Virtuosität des Islams im Wahren der Einheit war, auf dem Gebiete der Gesetzeskunde gelang es ihr nicht in gleichem Maasse wie auf dem der Dogmatik, alle unter einer Formel gefangen zu halten. Über das Wesen Gottes, die Ewigkeit des Qurân, die Prädestination u. s. w. konnten zwei einander entgegenlaufende Ansichten auf die Dauer nicht friedlich zusammenleben; dasselbe gilt von einigen prinzipiellen Streitfragen auf politischem Gebiete, namentlich von der Frage, wer zur Nachfolgerschaft des Propheten berechtigt sei. Da musste also schliesslich, wer sich der Ansicht der Majorität nicht fügen wollte, als Ketzer oder gar Ungläubiger ausgestossen werden. Die Richtungen, bez. Schulen, die bezüglich der Auslegung und weiteren Deduktion des Gesetzes eigene Ansichten vertraten, sind nicht dazu gekommen, ihre Differenzen ganz aufzugeben, aber, nachdem die Zeit allmählich dem Kampfe der zahlreichen Schulen der Gesetzeskundigen seine Schärfe genommen hatte, haben die vier *Madhab*'s (Schulen), welche ihre Schwestern überlebten, sich dazu verstanden, einander gegenseitig als vollkommen orthodox und gleichberechtigt anzuerkennen. Auch so blieb die Einheit bewahrt.

Die Verschiedenheit der Ansichten über Einzelheiten des Gesetzes wurde, mit Berufung auf einen Ausspruch Muḥammads, als eine Gnadenerweisung Gottes gegen Muḥammads Gemeinde dargestellt; ihre dauernde Berechtigung beruht übrigens auf dem überaus wichtigen Dogma der Unfehlbarkeit der Gemeinde, welche, wiederum einem Ausspruche des Propheten zufolge, niemals in einem Irrtume übereinstimmen soll. Der Consensus (*Idjmā'*) der Gemeinde ist thatsächlich die Grundlage der Grundlagen des Gesetzes geworden, und die Schriftgelehrten jedes Zeitalters sind die allein befugten Organe, durch welche der Inhalt jener Übereinstimmung zum Ausdruck kommt.

Zuerst im Jahre 1882 [1]), nachher bei jeder vorkommenden Gelegenheit, und zuletzt in einem neuerdings erschienenen Aufsatz [2]) habe ich die von europäischen Schriftstellern manchmal unterschätzte oder missverstandene eminente Bedeutung der Idjmā'-Lehre für den Islam dargethan. Es wäre daher überflüssig, hier auf diesen Gegenstand zurückzukommen, wenn nicht Sachau in dem vorliegenden Werke den Consensus etwas ungenau dargestellt und, durch eine falsche, mitgebrachte Anschauung von dieser Rechtsgrund-

1) In Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Neerlandsch Indië (Haag), 4. Serie, VI, 392—421.

2) „Le droit Musulman" in Revue de l'histoire des religions, Tome XXXVII, p. 1—22 und 174—203, namentlich p. 15—22 und 174—185.

lage irregeführt, sogar die Worte des von ihm übersetzten Textes unrichtig wiedergegeben hätte.

S. 687 wird von dem Richter u. a. verlangt, dass er (§ 1, h) „der Übereinstimmung der Genossen“ kundig sei. Im Original steht, ebenso wie in allen Darstellungen der Sache von Fuqahâ: „Bekanntschaft mit dem Consensus, d. h. der Übereinstimmung der zum Binden und Lösen Befugten aus Muḥammads „Gemeinde“. Bâdjûrî sagt ausdrücklich: „Unter Consensus „versteht man hier dasjenige, worüber die Genossen, sodann die „Späteren sich übereinstimmend geäussert haben“, und etwas weiter: „unter denselben (den zum Binden und Lösen Befugten) sind die „Gelehrten zu verstehen, nicht die Laien“. Es hat freilich vor Jahrhunderten Gelehrte gegeben, welche geneigt waren, den unfehlbaren Consensus auf die Genossen des Propheten zu beschränken, wie es ja andere gab, die überhaupt vom Consensus theoretisch nichts wissen wollten. Diese Meinungsverschiedenheit ist aber längst aufgehoben, und abgesehen von einigen Ultra-Ḥanbaliten, bezw. Wahhâbiten, die bis zum heutigen Tag den Consensus der Späteren nicht ohne Vorbehalt anerkennen, sind alle muhammedanischen Rechtslehrer darüber einig, dass das ganze Gesetz in letzter Instanz auf dem Consensus der ‘Ulamâ beruhe.

Auch die Anmerkung Sachau's S. 700, *ad h*, gibt weder den Sachverhalt noch die Worte Ibn Qâsims oder Bâdjûrîs richtig wieder: „Die Lehre von der communis opinio oder dem consensus der maassgebenden Personen in der Gemeinde Muhammed's lässt sich schwer umgrenzen“. Doch kaum schwerer als die Lehre vom Qurân oder von der Überlieferung?

Alles was bezüglich des Gesetzes gelehrt wird, gleichviel ob es sich direkt aus dem Qurân oder aus einer heiligen Überlieferung herleiten lässt, oder aber auf dem Wege der Deduktion mit jenen Quellen in Verbindung steht, alles wird erst durch den Stempel des Consensus gültig. Bâdjûrî selbst schärft seinen Lesern diese übrigens allbekannte Wahrheit auf Schritt und Tritt ein, indem er in der Einleitung zur Behandlung jedes Rechtsinstituts zu sagen pflegt: die Grundlage dieses Instituts ist, vor dem Idjmā‘, diese Qurânstelle oder jene Überlieferung.

Die Wissenschaft von dem, was der Qurân und die Überlieferung lehren, oder was die Deduktion mit Recht daraus ableitet, erfordert eine Arbeit auf grammatischem, historischem, kritischem, exegetischem Gebiete, zu welcher höchstens einzelne Gelehrte im Stande wären. Die ganze Gemeinde bedarf aber zu jeder Zeit der Sicherheit, dass ihr religiöses Gesetz, so wie es gelehrt wird, göttlichen und nicht menschlichen Ursprungs sei. Hier bietet ihr die Consensuslehre die gleiche Aushilfe, welche die Lehre von der Tradition der katholischen Kirche leistet.

Selbst die Differenz der Rechtsschulen ist im Consensus begründet; der Muhammedaner ist verpflichtet, Bekenner eines andern

Madhabs als gleichberechtigte Glaubensbrüder anzuerkennen, sich selbst aber in streitigen Punkten der Lehre seines Madhabs zu unterwerfen, weil die übereinstimmende Ansicht der Gelehrten seiner Zeit ihm das zur Pflicht macht.

Im engeren Sinne steht der Consensus (*Idjmā'*) als die Gesamtheit der Fragen, worüber keine Meinungsverschiedenheit waltet, der Differenz (*Ichtilāf*) gegenüber d. h. der Gesamtheit der Fragen, worüber die Ansichten der vier Madhabs auseinandergehen. Auch in diesem Sinne aber gilt von der Lehre vom Consensus keineswegs, dass sie „sich schwer umgrenzen lässt". Wohl lässt sich sagen, dass es vom Individuum viel verlangt sei, alle die einzelnen Fragen, über welche die vier Schulen übereinstimmen, auswendig zu wissen. Dies sagt denn auch Bâdjûrî, und er fügt hinzu, dass dem Richter und dem Muftî nur solche Bekanntschaft mit denselben zur Pflicht gemacht wird, welche sie vor Entscheidungen oder Gutachten behütet, die gegen alle vier Madhabs verstossen.

Hätte Sachau die Bedeutung des Consensus richtig aufgefasst, so wäre ohne Zweifel dieser ganze Passus anders redigiert worden, und nicht gesprochen worden von „jeder einzelnen Bestimmung, die „unter diesem Titel [NB. des alle Titel umfassenden Consensus] über- „liefert wird", noch von „diesem Theil der juristischen Überlieferung".

Genug, wenn wir von den Sekten Abstand nehmen, müssen wir bei der Behandlung des muslimischen Rechts eine Wahl treffen zwischen „den vier Schulen", welche sowohl die Grenzen des Consensus als der von diesem erlaubten Differenz darstellen.

Die praktischen Gründe, welche Sachau zur Bearbeitung des schâfi'itischen Rechtes bestimmten, müssen wir billigen. In Deutsch-Ostafrika ist die schâfi'itische Schule die vorherrschende, während eine von Omân eingewanderte Minorität sich zur ibâḍitischen Sekte[1]) bekennt, und der ḥanafitische Ritus sowie der Schî'itismus nur durch Fremde vertreten sind.

Über die jetzige Bedeutung des schâfi'itischen Gesetzes in Ägypten hat Sachau's ägyptischer Helfer Muḥammed Nâṣṣâr ihm zu grosse Dinge erzählt (vgl. namentlich S. XVIII—XIX). Das ḥanafitische Recht sollte „in Ägypten nur durch einige fette Staatspfründen gehalten" werden! Von mehr Bedeutung als diese Pfründen ist doch wohl die Thatsache, dass in Ägypten gleichwie in nahezu allen Ländern, die unter türkischer Oberhoheit stehen,

---

1) Es wäre dennoch interessant, die Gesetzesentwickelung bei dieser abseits von dem grossen Wege gebliebenen châridjitischen Sekte zu verfolgen. Sachau's Aufsatz: „Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika" in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 15. Februar 1894, S. 159 ff., trägt nur wenig zur Kenntnis jener Sekte bei, da das Erbrecht bei den verschiedenen Schulen und Sekten so ziemlich in allen Hauptpunkten übereinstimmt; waren ja alle hier an die ziemlich detaillierten Bestimmungen des Qurân gebunden. Sachau hätte lieber irgend ein anderes Kapitel aus dem ibâḍitischen Fiqh darstellen sollen.

nur nach ḥanafitischem Rechte Urtheile gesprochen werden [1]). In denjenigen Teilen des Landes, wo Jahrhunderte lang der schâfi'itische Ritus geherrscht hat, ist jetzt von dieser Herrschaft nur das fleissige Studium des Fiqh und die private Beachtung derjenigen Vorschriften des schâfi'itischen Gesetzes geblieben, welche sich dazu eignen, also in erster Linie der in engerem Sinne religiösen Anordnungen, welche Sachau in seinem Lehrbuch nicht behandelt.

In den letzten Jahrhunderten, welche der Osmanenherrschaft vorangingen, hatte die schâfi'itische Schule unbedingt den Vorrang vor ihren Schwestern gewonnen; unter den Fürsten der wichtigsten Länder und den bedeutendsten Gelehrten war dieses Madhab am reichsten vertreten, und das Ansehen desselben war in Zunahme begriffen, obgleich in den meisten Ländern die Fürsten auch die Bekenner anderer Riten nicht nur mit Muftîs, sondern sogar mit Richtern ihres Ritus versahen.

Seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts n. Chr., als die Osmanensultane den grössten Teil der muslimischen Welt unter ihre Herrschaft brachten, war die Befestigung der Orthodoxie ein Objekt ihrer grössten Fürsorge, und zeigten sie dabei, soviel es der orthodoxe Consensus nur zuliess, ihre grosse Vorliebe für das ḥanafitische Madhab. In meinem „Mekka" habe ich an einigen Beispielen gezeigt, wie noch jetzt türkische Beamte und Gelehrte manchmal geneigt sind, den allgemein erkannten Grundsatz der Gleichberechtigung der vier Madhabs stellenweise zu vergessen. Viele ḥanafitische Gelehrte verfechten die Lehre, Übertritt aus einem andern Madhab zum ḥanafitischen sei erlaubt, nicht aber das Umgekehrte.

Im Anfang der Türkenherrschaft geboten politische Rücksichten, die Pluralität der Qâḍîs an verschiedenen Hauptorten, wo mehrere Madhabs Bekenner hatten, einstweilen unbehelligt zu lassen. Sobald aber die Centralregierung sich kräftig genug fühlte, hat sie überall die einheitliche Gerichtsverwaltung nach ihrem eignen Madhab eingeführt und den Bedürfnissen der Bekenner anderer Riten nur insofern Rechnung getragen, dass sie, wo es wünschenswert erschien, besoldete Muftîs der vier Riten anstellte. So blieb die Gewissensfreiheit innerhalb des orthodoxen Islams gesichert; jeder kann nach seinem Madhab leben und in Fällen des Zweifels über die Lehre desselben autoritative Auskunft einholen, aber da, wo die Entscheidung der öffentlichen Gewalt angerufen wird, trifft sie dieselbe nach ihrem Ritus.

Dies gilt von Ägypten ebenso wie z. B. vom Ḥidjâz; auch in letzterem Lande — dies hätte im Vorworte Sachau's Erwähnung verdient — bekennt sich die Majorität der Bevölkerung immer noch zum schâfi'itischen Madhab, aber ebenso wie in Ägypten hat

1) S. XIII wird diese Thatsache von Sachau selbst in einem Citat aus einem Gutachten von einem ibâḍitischen Juristen in Zanzibar mitgeteilt.

hier dieses Madhab seine praktische Bedeutung zum grossen Theile eingebüsst, seitdem die Richter von Constantinopel aus angestellte Ḥanafiten sind.

Das ḥanafitische System wird in Cairo fleissig studiert; seit 1870 (1287 H.) ist der ḥanafitische Muftî Muḥammad al-'Abbâsî al-Ḥifnî al-Mahdî Rektor der Azhar-Universität[1]), und von diesem Gelehrten ist eine Reihe von offiziellen Gutachten (Fatwas) über Rechtsfragen veröffentlicht, die in Ägypten während seiner Amtsthätigkeit vorgekommen sind; diese Fatwas füllen sieben 1301—1304 der Hidjrah in Cairo gedruckte stattliche Bände.

Grössere Bedeutung als für Ägypten hat daher das schâfi'itische System heutzutage für Länder, die, wie Deutsch-Ostafrika, Südarabien, Malabar, Coromandel, die Straits settlements, Niederländisch-Indien und die malaiischen Ränder des Reiches Siam, von türkischem Einflusse nicht oder nur wenig berührt worden sind. Damit ist aber Sachau's Wahl genügend begründet.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „eine Einführung in das Verständniss des schâfi'itischen Rechts zu geben" (S. XXVII) und hat sich deswegen auf die Behandlung derjenigen Kapitel beschränkt, welche er (S. XXVI) die „rein juristischen" nennt. Dass eine solche Wahl nicht ohne Willkür vor sich gehen kann, gesteht Sachau zum Teil ein, weil manches in den Abschnitten, die er zum Ceremonial-Gesetz rechnet, in die rein-juristischen Kapitel hinübergreife. Abgesehen davon, leuchtet es mir nicht ein, aus welchem Grunde z. B. das Kapitel von der „Gemeindesteuer" (*Zakât*) übergangen ist. Der Verf. sagt (S. 730, Anm.), seines Wissens habe von der ganzen Zakât-Gesetzgebung nur noch das von der Religion und guten Sitte geforderte Zakât al-fiṭr praktische Bedeutung, aber unseres Wissens liegt die Sache leider Gottes anders. In einem grossen Teile Javas wird das Zakât vom Reis, also der Zehnte vom Hauptprodukte des Landbaues, regelmässig von Seiten der muslimischen Richter (*Panghulu*'s) erhoben und dient, zum Ärger vieler Frommen, hauptsächlich zum Unterhalt dieser Richter, ihrer Gehilfen, der Moscheediener u. s. w., sodass hier die Worte Ibn Ḥadjar's († 1565) in einem seiner Fatwas noch volle Anwendung finden: „Es ist aber ein allgemein verbreitetes Übel, dass „die Richter unserer Zeit das Zakât ganz für sich nehmen, und „das ist absolut verkehrt"[2]). In anderen Teilen Javas, wo die Panghulu's weniger Ansehen geniessen, geben die Ackerbauer ihr Zakât den Religionslehrern, Studenten, frommen Bedürftigen u. s. w.

---

1) Mit Unrecht glaubt Sachau (S. XXI), der schâfi'itische Muftî El-Imbâbî sei bis 1896 Rektor der Universität gewesen.

2) وقد عمت البلوى فى قضاة العصر باخذهم الزكوة مطلقا وهو خطاء مطلقا.

In Atjèh aber ist die Zakâtgesetzgebung eine Hauptursache der fortwährenden Unruhe. Gestützt auf das Gesetz, demzufolge ein Theil des Zakât auf den heiligen Krieg verwendet werden soll, erheben die ʿUlamâ diese Steuer, welche früher hier ähnlich wie auf Java verwendet wurde, und verfügen sie dadurch über die Mittel zur Gründung eines *imperii in imperio*, dem die alten Landeshäupter nicht gewachsen sind. Die Neigung der Bevölkerung und mancher von ihren Häuptern zum Frieden wird von jenen Gesetzeskundigen im Namen Gottes wie eine gefährliche Krankheit bekämpft; in früheren Zeiten nahmen sie den zweiten Rang im Staate ein, und mit Recht befürchten sie von der Wiederherstellung der Ordnung den Untergang ihrer Macht[1]).

In Arabien wird das Zakât von Korn, Dattelpflanzungen und Vieh bezahlt, und manchmal hört man das Verhältniss eines Stammes zu einem mächtigen Haupte so definieren, dass jener diesem sein „*Zikâ*“ bringe. Auch in andern Ländern, wo der Bauer nicht mit andern Steuern überlastet ist, gilt das Zakât-Gesetz nach wie vor in gleicher Weise wie andere Theile des Gesetzes des Islams, d. h. man befolgt es, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen.

Sachau weist selbst darauf hin (S. XXVII, Anm.) dass die Kapitel über Glaubenskrieg und Gemeindesteuer (= *Zakât*) die Grundlagen der gesammten Steuergesetzgebung des Islams enthalten. Warum hat er denn beide Kapitel fortgelassen, zumal die Gemeindesteuer auch jetzt noch hohe praktische Bedeutung hat und anlässlich des Glaubenskriegs die Grundlagen des Sklavenrechts besprochen werden, von welch letzterem er den andern Teil (von der Freilassung) „auszulassen nicht für zweckmässig hielt“ (S. XXVII)?

Es liessen sich noch manche ähnliche Bemerkungen gegen die vom Verf. getroffene Wahl vorbringen, aber der Hauptfehler ist der, dass der Verf. nicht nach einem der Natur der Sache entsprechenden, durchführbaren Prinzip verfahren ist.

Wer den oben in seinen gröbsten Hauptzügen angedeuteten Entwicklungsgang des muslimischen Gesetzes richtig ins Auge fasst, muss, wenn er Andere in das Verständnis dieses Gesetzes einführen will, sich für einen von zwei möglichen Gesichtspunkten entscheiden. Entweder handelt es sich darum, den Lesern einen richtigen Einblick in ein Gesetz zu gewähren, das zwar zum grossen Teil rein theoretisch ist, aber dennoch als pädagogisches Instrument für die Kenntnis des Geistes der muslimischen Gesellschaft die höchste Wichtigkeit hat, oder aber der Lehrer bezweckt seine Leser mit denjenigen Theilen jenes Gesetzes einigermaassen vertraut zu machen, welche noch heutzutage in muslimischen Staaten als Gesetz Anwendung finden.

---

1) Über das Zakât in Atjèh ist zu vergleichen mein Werk „De Atjèhers“, I, 77, 249, 290 ff.

Im ersten Falle thut man am besten daran, kein Kapitel unerörtert zu lassen, denn alle haben für die Charakteristik des Ganzen ihren Wert und hängen mit einander aufs engste zusammen. Ist man jedoch aus andern Gründen, wie etwa wegen Beschränktheit des verfügbaren Raumes, genöthigt, eine Wahl zu treffen, so wird man am ehesten diejenigen Kapitel auslassen, die für den Geist der Lehre am wenigsten charakteristisch sind. Ein sehr grosser Teil des IV. Buches (Sachenrecht) von Sachaus Werk könnte dann ohne Schaden ausfallen, wohingegen das in hohem Grade für den Islam charakteristische Kapitel vom Glaubenskrieg, welches immerfort das muslimische Urtheil über andere Religionen und deren Bekenner, über nichtmuslimische Rechtsinstitute, über die Rechte Andersgläubiger im muhammedanischen Staate u. s. w. bestimmt, unbedingt Aufnahme verdienen würde, ebenso wie das Kapitel von der Gemeindesteuer, über Schwur und Gelübde. Wenn dann noch Raum verfügbar wäre, würde sich doch auch eine Inhaltsübersicht der im engeren Sinne religiösen Kapitel empfehlen, um es dem Leser recht klar zu machen, wie diese Gegenstände mit jenen „rein juristischen" für die muslimische Denkungsart ganz *unius generis* sind.

Im andern Falle aber, wenn man die Praxis der heutigen Gerichtsverwaltung zum Maassstab nimmt, hat man zu bedenken, dass, abgesehen vom Ceremonialgesetz, das Familien- und Erbrecht seit vielen Jahrhunderten in nahezu allen muslimischen Ländern das einzige Gebiet bilden, wo der *Schar'* (das göttliche Gesetz) wirklich herrscht. Sachau (S. IX) nennt es ein glänzendes Zeugniss für den Scharfblick von Warren Hastings, dass ihm diese in die Augen springende Thatsache nicht verborgen geblieben ist, obgleich auf den nächstfolgenden Seiten S. selbst hervorhebt, dass das gleiche Verhältniss von Theorie und Praxis des Gesetzes in Algerien, Niederländisch-Indien und Ägypten existiert. Sachau wird doch kaum glauben, dass dieser Umstand dem „Eingreifen Europas in die wirtschaftlichen Verhältnisse des Islams" zu verdanken sei. Der Islam hatte sich, wie wir oben sahen, längst voll und ganz unabhängig von jeder intimeren Berührung mit Europa, selbst von einem guten Theile seines eigenen Gesetzes emanzipiert, wie die Gesetzeskundigen seit Jahrhunderten auf jeder Seite ihrer Bücher klagen[1]). Dies

---

1) Im letzten Kapitel meines „De Atjèhers" (II, S. 295 ff.) habe ich das Thema des Verhältnisses von Theorie und Praxis des muhammedanischen Gesetzes ausführlicher erörtert und beispielsweise darauf hingewiesen, dass sogar in dem fanatischen, von der übrigen Welt ziemlich abgeschlossenen Ḥadramaut das Gewohnheitsrecht dermaassen zur Herrschaft gelangt ist, dass ein Gesetzeskundiger jenes Landes in einem Werke darüber klagt, die Kenntniss des göttlichen Gesetzes sei „zum Luxusartikel ohne Werth geworden, und derjenige, der „es verstehe, gewinne dadurch zur Belohnung seiner mühsamen Studien bloss „etwas Ruhm wegen seiner Bekanntschaft mit den Bestimmungen und seines „Verständnisses derselben, weil man sich in der Praxis so gut wie gar nicht „um dieselben kümmere".

Gesetz war weder von dieser Welt, noch auf die praktischen Bedürfnisse derselben eingerichtet; man beschränkte sich also darauf, es hoch zu verehren, ohne sich im Leben viel darum zu kümmern.

Die Muhammedaner betrachteten zwar das ganze Fiqh als göttlichen Ursprungs, aber trotzdem machen sie einen bedeutenden Unterschied zwischen den verschiedenen Kapiteln in Bezug auf ihren religiösen Charakter. Von dem Ceremonialgesetz versteht sich dies von selbst; wer sich darum nicht kümmert, ist ein Sünder. Aber auch die Familiengesetze haben ihre besondere Heiligkeit, wie wohl überall in der Welt; Vergehen gegen dieselben werden ganz anders beurteilt als etwa Abweichungen vom Sachen- und Obligationenrecht u. s. w. Zwar gilt die Übertretung des Wucherverbots als eine schwere Sünde, aber sonst steht es dem Eigenthümer frei, über das Seinige in anderer als der vom Gesetze angeordneten Weise zu verfügen. Der Faqîh mag einen von ihm nach Landesbrauch abgeschlossenen Vertrag „ungiltig" nennen; wenn darüber Streit entstehen sollte, wird dieser doch den Verwaltungsbehörden unterbreitet, welche die Giltigkeit nach anderm Maassstabe beurtheilen.

Seit Jahrhunderten haben ja die Verwalter von Reichen und Provinzen die Gerichtsverwaltung zum guten Theil an sich gezogen, und ihre Urteilssprüche gründen sich theilweise auf Landesbrauch, theilweise auf Willkür. Nominell steht dabei den Parteien die Berufung auf den Qâḍî zu, aber dieser ist selbst meistens eine Creatur der executiven Gewalt; er verfügt nicht über die Mittel zur Execution von Urtheilen, welche der Verwaltung nicht genehm sind, und in den meisten Fällen wagt er es nicht einmal, sich in Sachen einzumischen, welche gewohnheitsmässig an anderer Stelle verhandelt werden.

In Mekka, wo keine Spur von europäischem Einfluss bemerkbar ist, liegt die Sache ganz ebenso; auch dort versteht die Laienwelt unter *ĕsch-Schar'* (verkürzt aus *Mĕḥkamĕt ĕsch-schar'*) den Gerichtshof, wo Prozesse über Ehe und Vormundschaft, Erbrecht, fromme Stiftungen geführt werden, und betrachtet sie andere Angelegenheiten als zum *Dîwân*, dem Bureau des Gouverneurs, gehörig. Wie ich in meinem „Mekka" weiter ausgeführt habe, ist im populären Bewusstsein von der unumschränkten richterlichen Befugniss des Qâḍîs nur dies übriggeblieben, dass das Volk in seltenen Fällen, wo schreiendes Unrecht Empörungen veranlasst, zum Hofe des Qâḍîs eilt, um von diesem die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung zu verlangen; der Qâḍî macht sich dann aber mit vernünftiger Eile aus dem Staube.

Es bleibt also dabei, dass sich ohne jegliche fremdartige Einwirkungen in der muslimischen Welt eine zwiefache Gerichtsverwaltung ausgebildet hat, welche man mit gewissem Rechte die geistliche und die weltliche nennen kann. Der ersteren ist die Aufrechterhaltung

der eigentlich religiösen Anordnungen, sowie der Familien- und Erbrechtsgesetze ziemlich unbeschränkt überlassen, und auf diesem Gebiete gilt also das göttliche Gesetz; zum Theil auch noch, wo von frommen Stiftungen oder von den civilrechtlichen Folgen von Gelübden etc. die Rede ist, aber schon hier ist das geistliche Gericht nicht ganz unabhängig von den weltlichen Behörden. Andere gesellschaftliche Verhältnisse werden durch weltliche, meistens ungeschriebene Gesetze beherrscht, die nur hie und da Spuren von Einwirkung des heiligen Gesetzes zeigen.

Hieraus ergiebt sich ohne weiteres, dass eine Einführung in das Studium des Fiqh, welche sich von rein praktischen Rücksichten leiten lässt, zunächst das Familien- und Erbrecht eingehend darzustellen hat, und sich bezüglich aller anderen Kapitel auf die Andeutung einiger leitenden Gedanken beschränken kann. Jedenfalls kommt auch hier wieder das Sachen- und Obligationenrecht erst in letzter Linie in Betracht; eher das Kapitel von der Gemeindesteuer; das von den Gelübden, weil dieselben überaus häufig vorkommen, zum Teil Gelübde religiöser Natur, zum Theil solche, die man zur Umgehung des Wucherverbots oder des Verbots der Bestechung ablegt; das vom Glaubenskrieg, weil in bewegten Zeiten die Handlungen der Muhammedaner durch dessen Inhalt inspiriert werden.

Das Gerichtsverfahren verdient natürlich ebenfalls Besprechung, weil auf dem kleinen Gebiete des Rechts, wo das muslimische Gesetz noch praktische Geltung hat, die Befolgung der muslimischen Prozessordnung unerlässlich ist. Sachau's Behauptung, jenes Gerichtsverfahren gebe seines Erachtens einer christlichen Regierung keinerlei Anstoss (S. XI), klingt freilich etwas sonderbar, wenn man bedenkt, dass z. B. das Zeugniss von Christen oder anderen Nichtmuhammedanern unter keinen Umständen als giltig angenommen wird!

Sachau scheint mir also bei seiner Wahl kein logisches Princip zu Grunde gelegt zu haben, da er auf alle Fälle Überflüssiges den Platz von solchen Kapiteln hat einnehmen lassen, deren Behandlung von jedem Gesichtspunkte aus erwünscht wäre. Aber mit Recht hebt er (S. XXVIII) hervor, dass keine Wiedergabe arabischer Rechtsbücher je die Originale ersetzen kann, und warnt daher seine Leser vor der Meinung, sein Lehrbuch enthielte so ungefähr alles Nöthige.

Viel vom Nöthigen enthält es ohne Zweifel, aber e i n e m wesentlichen Bedürfniss derjenigen, die man in das Verständniss des muslimischen Rechts einführen will, hat Sachau so gut wie gar keine Rechnung getragen. Zwar hat er Recht, wenn er sagt (S. XXIV), die muslimischen Studenten studierten d i e j u r i s t i s c h e E i n l e i t u n g s w i s s e n s c h a f t v o n d e n Q u e l l e n d e s R e c h t s u n d d e n M e t h o d e n d e r R e c h t s d e d u k t i o n erst nach den Pandekten; es giebt sogar viele Fuqahâ, die von jener Wissenschaft nur das erlernen, was beiläufig in den Fiqh-Büchern gesagt wird,

aber für europäische Studierende eignet sich eine solche unlogische Methode gar nicht.

Bei den Muhammedanern hat jene, an sich verkehrte, Reihenfolge ihren historischen Grund. Das Fiqh hatte schon eine gewisse Höhe der Entwickelung erreicht, bevor man auf den Gedanken kam, die seit langer Zeit befolgte Methode systematisch darzulegen. Der Europäer, der zuerst mit muslimischem Recht bekannt wird, muss aber vor allen Dingen wissen, welche Bedeutung und Autorität die arabischen Rechtsbücher haben und in welchem Zusammenhang dieselben mit dem Qurân und der Überlieferung stehen. Es herrschen darüber unter Laien und Orientalisten so ganz irrige Anschauungen, dass man einer Darstellung der *Furû'* (einzelner Bestimmungen) unbedingt eine knappe, klare Darstellung der *Uṣûl* (Grundlagen) vorausschicken muss.

Sachau bemerkt gelegentlich (S. XV), es charakterisiere „die „Art der Überlieferung und des Studiums der Rechtswissenschaft „bei den Muhammedanern, dass die Werke dieses Meisters (as-„Schâfi'î's) über den Commentaren seiner Schüler fast vergessen „sind.“ Ganz richtig[1]; aber kein Leser kann daraus errathen, dass die Lehre vom Consensus der unfehlbaren Gemeinde die heutigen Gelehrten für unfähig erklärt, ihre Kenntnis vom Gesetze aus jenen älteren Werken zu schöpfen.

Die Frage, ob es jetzt noch zur selbständigen Erforschung der Gesetzesquellen befähigte Gelehrte geben könne, wird wohl einmal von den Juristen besprochen, aber für die Praxis ist sie müssig, denn darüber sind alle einig, dass es keinen *Mudjtahid mutlaq* giebt, dass sogar niedere Grade des *Idjtihâd* keinem jetzigen Gelehrten erreichbar sind. Die Erfordernisse zum Richter, wie sie Sachau in Buch V, § 1 nach Bâdjûrî mitteilt, kommen zwar in allen Fiqh-Büchern vor, aber sie gehören zur idealen Theorie, und alle Richter, Muftîs u. s. w. der Realität sind zweifelsohne *Muqallids*, fest gebunden an die Autorität ihres Madhab, ja selbst innerhalb des Madhab ist ihre Befugniss noch beschränkt auf den Gebrauch der späteren Rechtswerke.

Der Islam hat ebenso wie die katholische Kirche ganz richtig verstanden, dass eine unfehlbare Gemeinde, will sie einigen Vortheil aus ihrer Unfehlbarkeit ziehen, zu jeder Zeit lebendige Organe ihres Consensus haben muss, damit nicht verschiedene Anschauungen über den Sinn geschriebener Texte die Übereinstimmung illusorisch machen. Wenn jetzt noch Gelehrte über den Sinn von Schâfi'î's Worten differieren könnten, so gäbe es kein einheitliches schâfi'itisches Madhab.

Diesen Thatbestand hat Sachau verkannt, und darum hat er

---

1) Nicht ganz richtig ist die Behauptung, dass „bis jetzt noch nicht ein einziges der Werke des Meisters gedruckt“ sei, denn die *Risâlah* ist vor einigen Jahren in Cairo herausgegeben.

(S. 699) die Ansicht Bâdjûrî's falsch wiedergegeben. An der Z. 20 ff. der citierten Seite übersetzten Stelle citiert Bâdjûrî die zwei Ansichten über die Möglichkeit der Existenz eines *Mudjtahid muṭlaq* in späterer Zeit, äussert aber nicht seine eigene Ansicht. Was Sachau für diese Äusserung angesehen hat, gehört noch zum Citate von Ibn Daqīq al-'Id. Letzterer behauptete im Gegensatz zu Ghazâlî, es könne auch in späteren Zeiten absolute Mudjtahids geben, und er führt als Beweis das Zeugniss von drei älteren Gelehrten an, die von sich selbst aussagten, sie erkennten die Autorität as-Schâfi'î's nicht ohne Prüfung an. Von der Epoche jener Gelehrten gelte also nicht (so fährt Ibn Daqîq al-'Id fort) die Behauptung Ghazâlî's, sie sei ohne Mudjtahids.

Bâdjûrî fand hier an dieser Stelle keinen Anlass, seine eigene Ansicht noch einmal zu formulieren, weil er das im Anfange seines Werkes schon ausführlich gethan hatte. Die Stelle (I, S. 31) scheint Sachau entgangen zu sein; ich halte sie für wichtig genug sie hier zu übersetzen[1]): „*Idjtihâd* . . . . heisst ferner das Ableiten „gesetzlicher Bestimmungen aus dem Buche (dem Qurân) und dem „Beispiel des Propheten (der Sunnah). In diesem Sinne hat es „ungefähr seit dem Jahre 300 der Hidjrah zu existieren aufgehört. „As-Sujûṭî behauptete zwar, dass es noch immerfort existiere bis „zum Ende der Zeit, und er stützte sich dabei auf das Wort des „Propheten: ‚Gott wird alle hundert Jahre einen Mann senden, der „dieser Gemeinde die Sache der Religion aufs Neue herstellen wird'. „Diese Beweisführung wird aber hinfällig, wenn man bedenkt, dass

---

1) Ich citiere die treffliche Ausgabe von 1272 H. (1855), welche von den muhammedanischen Gelehrten allen späteren wegen ihrer Korrektheit vorgezogen wird. Der Text lautet: والاجتهاد . . . . ثم استعمل فى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وقد انقطع من نحو الثلثمائة وادّعى الجلال السيوطى بقاءه الى اخر الزمان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامّة أمر دينها ومنع الاستدلال بان المراد بمن يجدد أمر الدين من يقرر الشرائع والاحكام لا المجتهد المطلق وخرج به مجتهد المذهب وهو من يستنبط الاحكام من قواعد امامه كالمزنى ومجتهد الفتوى وهو من يقدر على الترجيح فى الاقوال كالرافعى والنووى لا كالرملى وابن حجر فانهما لم يبلغا مرتبة الترجيح بل هما مقلدان فقط وقال بعضهم بل لهم ترجيح فى بعض المسائل بل وللشبراملسّى ايضا.

„die Worte: der die Sache der Religion aufs Neue her- „stellen wird bedeuten: der die gesetzlichen Anord- „nungen und Bestimmungen befestigen wird, dass sie „aber nicht den absoluten Mudjtahid bezeichnen. Wenn es nun „heisst, absolute Mudjtahids gebe es seit dem Jahre 300 nicht mehr, „so bleiben die Mudjtahids innerhalb des Madhab von dieser Sentenz „unberührt, das sind solche, welche wie al-Miznî gesetzliche Be- „stimmungen aus den Grundthesen ihres Imâms abzuleiten ver- „mochten; ebenso die Fatwa-Mudjtahids, das sind solche, welche „wie ar-Râfi'î und an-Nawawî im Stande waren, verschiedene An- „sichten (ihrer Vorgänger) selbständig gegen einander abzuwägen. „Zu letzterer Klasse gehören aber ar-Ramlî[1]) und Ibn Ḥadjar[1]) „nicht mehr; diese haben den Rang des Abwägens nicht erreicht, „sondern sie sind nichts mehr als Muqallids (Nachbeter). Es giebt „jedoch Leute, die behaupten, auch diese beiden seien in Bezug „auf einzelne Fragen zum Abwägen befugt gewesen, ja das gelte „sogar von as-Schabrâmilisî".

Man sieht also, wie weit Bâdjûrî von der Ansicht entfernt ist, die ihm Sachau (S. 699) zuschreibt, es könne zu jeder Zeit „generelle Mudjtahids" geben, und der Richter habe die Wahl, er könne als Mudjtahid auftreten, oder sich darauf beschränken, die Grundsätze einer der vier genannten Meister zu vertreten.

Ich kann in dieser Anzeige nicht alles geben, was der Anfänger von der Uṣûlwissenschaft zu wissen braucht, um mit Vortheil zum Studium der einzelnen Rechtssätze übergehen zu können. Nur soviel sei hervorgehoben, dass seit dem 13. Jahrhundert n. Chr. mit allmählich zunehmender Entschiedenheit die ganze schâfi'itische Welt den Hauptwerken des Râfi'î und Nawawî die höchste Autorität zuerkannt hat, und dass seit dem 16. Jahrhundert n. Chr. die beiden Commentare auf Nawawî's Minhâdj: die *Tuḥfah* von Ibn Ḥadjar und die *Nihâjah* von ar-Ramlî als die Gesetzbücher des schâfi'itischen Ritus betrachtet werden.

Differenzen zwischen Ibn Ḥadjar und ar-Ramlî gaben im Anfang Anlass zu heftigen Streitschriften[2]) zwischen den Ḥadjarijjîn, welche hauptsächlich in Ḥaḍramaut, Jemen[3]), Ḥidjâz sassen, und

---

1) Diese beiden Gelehrten des 16. Jahrhunderts n. Chr. sind die grossen Leitsterne aller späteren Schâfi'iten.

1) Bis zum heutigen Tage unterscheiden sich die gelehrten Verfasser grösserer schâfi'itischer Rechtsbücher von einander durch ihre Neigung für ar-Ramlî oder für Ibn Ḥadjar, aber sie bekämpfen einander deswegen nicht mehr. Bâdjûrî beruft sich in den meisten Punkten, über welche die berühmten Lehrer mit einander differierten, auf ar-Ramlî.

3) Die Schule von Zebîd in Jemen, von welcher Sachau (S. XIV) sagt, sie scheine gegenwärtig in südarabischen Ländern eine bedeutende Rolle zu spielen, war vielmehr seit Jahrhunderten ein berühmter Hort der schâfi'itischen Gesetzeskunde, wohin auch aus östlichen und nördlichen Ländern viele Studierende reisten. Aber seitdem der Handel Südarabiens seine internationale

den Ramlijjîn, die in Ägypten und Syrien arbeiteten. Allmählich wurde der katholische Instinkt des Islams jedoch wieder wach, und jetzt gelten die beiden Meister des 16. Jahrhunderts unbestritten als die einander ergänzenden und befestigenden Erneuerer der Sache des schâfi'itischen Madhabs. Zwar nehmen Râfi'î und Nawawî einen bedeutend höheren Rang ein, aber dem Consensus gelten Ibn Hadjar und ar-Ramlî als unumgängliche Vermittler des Verständnisses der Schriften jener „beiden Scheiche".

Wenn nun, wie wir gesehen, so eminente Gelehrte des 16. Jahrhunderts als einfache Muqallids betrachtet werden, während nur Einzelne geneigt sind, ihnen in einigen Fragen den niedrigsten Grad der Selbständigkeit zuzuerkennen, so versteht man, welchen Werth die Diskussion über die Möglichkeit eines *Mudjtahid mutlaq* für die Praxis hat.

Übrigens tritt in der Darstellung der schâfi'itischen Rechtslitteratur, welche Sachau S. XVIII—XXIV giebt, die alles überragende Bedeutung der Tuhfah und der Nihâjah keineswegs hervor. Kein Leser wird, wenn er diese Kommentare S. XXIII als *b* und *c* der vierten Gruppe aufgeführt und als berühmte, lehrreiche, aber jetzt weniger für das Studium als zum Nachschlagen benutzte Werke charakterisiert findet, die geringste Ahnung davon bekommen, dass alle übrigen Bücher, welche Sachau aufführt oder noch hätte aufführen können, ihre Autorität nur ihrer Übereinstimmung mit Tuhfah und Nihâjah entlehnen. Die älteren Bücher, welche irgendwie bedeutend von diesen beiden abweichen, sind obsolet; die neueren Schriftsteller kennen keine höhere Aufgabe als die treue Wiedergabe und Erklärung der Werke Ibn Hadjar's und ar-Ramlî's oder die Behandlung der von diesen Meistern nicht berührten Fragen nach den von ihnen festgesetzten Regeln. Dass die beiden Gesetzbücher weniger für das Studium benutzt werden sollten, ist nicht ganz richtig; nur soviel ist wahr, dass man dieselben den für den Anfänger bestimmten Vorlesungen nicht zu Grunde legt, weil es eben neuere Handbücher giebt, welche den Inhalt von Tuhfah und Nihâjah in leichterer, moderner Sprache zugänglich machen. Auch der gelehrte Sprachgebrauch hat selbstverständlich in drei Jahrhunderten manche Änderung erlitten.

Die Literaturübersicht des Verf. giebt also keinen Ersatz für das Fehlen der Einleitung in das Gesetzesstudium.

In der dritten Gruppe führt Sachau (S. XXI) den „vortrefflichen Commentar des Ibn Kâsim" auf, welchen al-Chatîb as-Scharbînî verfasst haben soll und den man vielfach ohne weiteres als al-Chatîb citiert findet. In schwierigen Fragen (S. XXV) hat Sachau besonders diesen al-Chatîb zu Rate gezogen. Das gemeinte Werk ist aber gar kein Kommentar zu Ibn Qâsim, sondern

---

Bedeutung verloren hat, ist auch die Pflege der Wissenschaft dort zurückgegangen.

al-Chaṭîb hat, ebenso wie Ibn Qâsim selbst, einen Kommentar zu Abû Schudjâ' geschrieben und diesem den mit letzterem Namen reimenden Titel al-Iqnâ' gegeben[1]).

Die auf das Iqnâ' basierte Glosse[2]) des Bâdjûrî soll in Mekka und Medina geschrieben sein. Hier scheint Sachau die Worte missverstanden zu haben, mit denen Bâdjûrî sein Werk schliesst; er sagt dort nämlich, dass es beim Schreiben dieses Werkes als ein besonders segensreicher Umstand zu betrachten sei, dass der Verfasser einige Sätze in der unmittelbaren Nähe der Ka'bah und ebenso einige Sätze (بعض عبارات) nahe dem Grabe des Gottesgesandten geschrieben habe, während das Ganze am Geburtstage des grossen Heiligen Ägyptens, Sîdî Aḥmed al-Bèdèwî, abgeschlossen worden sei.

Es ist übrigens allgemein bekannt, dass Bâdjûrî's Glosse nichts anderes enthält als die Kollegienhefte, welche der Cairiner Muftî jahrelang im Azhar zur Erläuterung von Ibn Qâsim's Kommentar gelesen und natürlich immerfort vermehrt und revidiert hat. In ähnlicher Weise entstehen alle derartigen Werke. Wer die muslimische Gedankenwelt kennt, wird es verstehen, dass der Mann, als er in höherem Alter die Pilgerfahrt nach Mekka und Medina machte, Werth darauf legte, den eigens dazu mitgenommenen Heften in jenen heiligen Städten ein paar Sätze hinzuzufügen. Weiteres über Bâdjûrî werde ich unten geben.

Zur vierten Gruppe der von Sachau aufgeführten Rechtswerke hätte es, angesichts ihrer ganz einzigen Wichtigkeit, Erwähnung verdient, dass alle diese Werke durch das Muḥarrar auf eine Reihe von Büchern Ghazâlî's (al-Chulâṣah, al-Wadjîz, al-Wasîṭ, al-Basîṭ), durch diese auf die Nihâjah des Imâm al-Ḥaramain und so auf al-Buwaiṭî zurückgehen. Unter den Kommentaren zum Minhâdj hätte wenigstens auch der al-Mughnî genannte von al-Chaṭîb (nicht weniger berühmt als sein Iqnâ') aufgeführt werden sollen.

Die fünfte Gruppe hat der Verf. nicht kennen gelernt, obgleich sie in Ostafrika, wie übrigens auch in Niederländisch- und Britisch-Indien und in Mekka, besonders geschätzt ist. So führt er denn auch das Qurrat al-'ain als einen Kommentar zum Fatḥ al-Mu'în auf, während das Verhältniss gerade umgekehrt liegt. Die Nisbah des Verfassers[3]) heisst al-Malêbârî (nicht Malîbârî), und der Name des Autors der Glosse I'ânat aṭ-ṭâlibîn ist Abû Bakr, nicht Ibn Bekr.

Über die Art des muhammedanischen Studiums wird der Leser aus den Mitteilungen des Vorworts (S. XVIII, XXIV) nicht mit

---

1) Diesen Titel hat Sachau gar nicht erwähnt, während doch das Buch recht häufig in der Rechtsliteratur unter dem Namen citiert wird.

2) حاشيه (S. XXI) ist natürlich Druckfehler.

3) Er schrieb seinen Kommentar zu seinem eigenen Werke im Jahre 1574 982 H), lebte also im selben Jahrhundert wie Ibn Ḥadjar und ar-Ramlî.

genügender Schärfe und Klarheit unterrichtet. „Universitätsbildung“ soll im Islam „stets sehr hoch geschätzt und begehrt gewesen“ sein. Aber der Begriff der Universität ist dem Islam fremd. Was im Islam hoch geschätzt wird, das ist die Kenntniss des Gesetzes, der Instrumentalwissenschaften, welche zu jener Kenntniss den Weg bahnen, und der theologischen Wissenschaften, welche damit verwandt sind.

Durch Privatstudium [1]), im Sinne des Selbststudiums ohne Lehrer, sind solche Kenntnisse nach muhammedanischer Anschauung unter keiner Bedingung zu erwerben. Man braucht einen Lehrer von anerkannter Autorität, denn nur mündlicher Unterricht ist im Stande, den Schüler in zuverlässiger Weise mit dem Inhalt des unfehlbaren Consensus bekannt zu machen. „Wer keinen Lehrer hat, dessen Lehrer ist der Teufel“ [2]) sagt eine häufig citierte Überlieferung. Durch eigene Lektüre (*Muṭâla'ah*) kann man nie zur vollkommenen Beherrschung eines Textes gelangen, wenngleich die besten Kommentare und Glossen dabei zur Verfügung stehen. Dazu ist *Qirâ'ah*, Studium unter Leitung eines Scheichs, erforderlich, und zwar eines solchen Scheichs, der selbst in derselben Weise seine Kenntniss erworben hat und dessen geistige Genealogie bis zum Verfasser des Textes hinaufreicht. Ebenso wie dem katholischen Christen die unfehlbare Kirche für seine Person durch seinen Priester vertreten wird, so tritt dem Muhammedaner der unfehlbare Consensus in der Gestalt seines gesetzeskundigen Lehrers entgegen; nur handelt es sich hier nicht um die Austheilung von Sakramenten, sondern um die Mittheilung von Kenntniss. Die Bücher sind dabei lediglich Hilfsmittel des Gedächtnisses.

Die Muhammedaner können sich denn auch ein fruchtbares Studium ihrer Wissenschaften in Europa nicht denken, weil dort alles in letzter Instanz auf die Muṭâla'ah zurückgeht. Natürlich liegt in diesem Urteil grosse Übertreibung, aber die Verehrung der mündlichen Tradition ist doch nicht ganz unbegründet, wie ich dies persönlich bei meinen Fiqhstudien erfuhr. Ich hatte, bevor ich nach Arabien reiste, längst ausführliche Handbücher des schâfi'itischen Fiqh fleissig studiert, sowohl Kollegienhefte für Anfänger (wie Bâdjûrî's Glosse), als Werke von Meistern (wie die Tuḥfah). Trotzdem ist mir manches erst recht klar geworden, als ich vor 14 Jahren in Mekka das oben erwähnte Iqnâ' und einen Theil der

1) Sachau S. XVIII: „Es ist allerdings nicht de rigueur, dass die für die „genannten Zwecke erforderlichen Kenntnisse grade an einer Universtität erworben werden; indessen sie sind dort leichter und besser zu erlernen als im „Privatstudium u. s. w.“ Ich glaube kaum, dass Sachau hier mit Privatstudium das Studium unter Führung eines Lehrers gemeint hat, denn in dem Falle hätte die Unterscheidung gar keinen Sinn. Ob der Lehrer zu Hause oder in der Moschee liest, ist natürlich vollkommen gleichgiltig.

2) من لا شيخ له فالشيطان شيخه.

Tuḥfah von meinen Scheichen erklären hörte. Die Texte sind übrigens darauf berechnet, dass die Studierenden in der muhammedanischen Gesellschaft leben und die Lehrsätze von einem im Fiqh Bewanderten vortragen hören.

Wird daher die Möglichkeit des Selbststudiums von vorn herein negiert, so macht es doch keinerlei Unterschied, ob der Lehrer etwa in einem obskuren Dorfe seine Kenntnisse mittheilt, oder ob er in der Hauptmoschee einer grossen Stadt Vorlesungen hält; es ist einerlei, ob der Schüler allein oder in einem weiten Kreise von Mitschülern zu seinen Füssen sass.

Nun wird man zwar aus naheliegenden Gründen die besten Lehrer in Verkehrscentren antreffen, und diese benutzen dann häufig die geräumigen Hallen einer grossen Moschee für ihren Unterricht. Der Charakter des Unterrichts bleibt dabei aber ganz derselbe, als wo Lehrer und Schüler in einem entlegenen Winkel zusammentreffen.

Gewöhnlich bilden die Lehrer, die ihre Vorlesungen in einer centralen Moschee wie al-Azhar oder den Moscheen von Mekka und Medina abhalten, eine Art Zunft[1]) unter einem Haupte, dem wir *cum grano salis* den Titel eines Rektors beilegen dürfen. Dieser hat aber hauptsächlich nur dafür Sorge zu tragen, dass nicht Unwürdige über die für den Unterricht benutzbaren Räume verfügen, und dass nicht durch Zusammenkommen vieler Gelehrten und Studenten irgendwelche Störungen der Ordnung und des Friedens im Gebethause entstehen. Wo Fürsten oder fromme Privatleute Stiftungen angeordnet haben, deren Einkünfte Professoren oder Studenten zu gute kommen sollen, hat das Haupt der Gelehrtenzunft meistens auch eine wichtige Stimme bei der Vertheilung jener Pfründe.

Es giebt also an manchen Hauptorten eine *universitas* im Sinne einer Gelehrtenkorporation, aber darin liegt nicht der geringste Grund, von „Universitätsbildung" zu reden. Solche existiert nicht und *a fortiori* nicht die damit verbundene Anwartschaft auf öffentliche Stellungen. Im Ganzen sind Sachau's betreffende Äusserungen allzu europäisch gefärbt, und die meisten Leser werden dieselben wahrscheinlich noch mehr europäisch auffassen, als es der Verf. wohl beabsichtigt hat.

Sachau's Darstellung des schâfi'itischen Gesetzes ist „in der Hauptsache aus der Glosse des Baguri" geschöpft", aber hie und da sind besonders al-Chaṭîb, der Minhâdj und die Nihâjah zu Rathe gezogen (S. XXV).

Der Wahl von Bâdjûrî's Glosse kann ich, wo es sich um die Einführung von Anfängern in das Studium des positiven Gesetzes handelt, nur beistimmen. Ich selbst habe jahrelang das Buch als Grundlage von Vorlesungen über das muhammedanische Recht für angehende Kolonialbeamte Niederländisch-Indiens benutzt und somit

---

1) Man vergleiche hierüber das Kapitel „Wissenschaft" in meinem „Mekka".

Gelegenheit gehabt, die Vorzüge und Fehler der Glosse zu würdigen. In einem kritischen Artikel, den ich im Jahre 1884 in der Zeitschrift „De Indische Gids" veröffentlichte, habe ich mit zahlreichen Belegen nachgewiesen, wie viele grobe Fehler Van den Berg in seinem Lehrbuch des muhammedanischen Rechts hätte vermeiden können, wenn er einen im Ganzen leicht verständlichen Text wie Bâdjûrî ordentlich gelesen hätte. Die Gründe aber, welche Sachau[1]) für seine Wahl anführt, sind nur zum Teil richtig.

Die Glosse ist nicht der jüngste der grossen Rechtskommentare (S. XXV), denn der von Sachau selbst erwähnte Kommentar zum Fatḥ al-Mu'în ist viel jünger, und es ist auch in den späteren Jahren in Cairo noch eine neue, ausführliche Glosse zur Tuḥfah von Abdal-Ḥamîd as-Schirwânî erschienen. Aber dass er zu den jüngeren gehört, ist unbedingt ein Vortheil, weil dadurch eine den heutigen Muhammedanern fassliche Darstellung der jetzt geltenden Anschauungen ermöglicht wird. „Die grösste Auctorität" geniesst Bâdjûrî, weil er im grossen Ganzen die Lehrsätze der Tuḥfah und der Nihâjah richtig reproduziert, aber doch mit einiger Beschränkung, denn es ist ihm von späteren Gelehrten im Einzelnen mancher Fehler nachgewiesen worden. Ein triftiger Grund ist der „lehrhafte Charakter" des Buches, den es nicht, wie Sachau will, zum Theil, sondern voll und ganz besitzt, denn dasselbe enthält, wie wir oben gesehen, Kollegienhefte, die jahrelang zur Einführung von Anfängern in das Rechtsstudium gedient haben.

Die Worte der Bewunderung aber, welche Sachau dem seligen Bâdjûrî widmet, haben mich wirklich in Erstaunen gesetzt. Er soll „ebenso gelehrt wie scharfsinnig" gewesen sein; ich muss gestehen, dass ich von beiden Eigenschaften, nach 17jährigem fast täglichem Gebrauch der Glosse mit vielfacher Vergleichung verwandter Werke, keine Spur bei dem alten Schulmeister entdeckt habe. Wie alle Verfasser von Fiqh-Büchern giebt er meistens die überlieferten Ansichten in einer Auswahl von überlieferten Worten wieder, dann und wann mit Hinzufügung einer kurzen kritischen Bemerkung. Es gilt überhaupt als ein Vorzug bei solchen Büchern, wenn sie möglichst wenig vom Verfasser, möglichst viele Citate von älteren Autoritäten bringen, und manche von diesen „Autoren" rühmen sich gerade in ihrer Vorrede, dass ihr stattlicher Band nur ganz wenige von ihnen selbst herrührende Sätze enthalte. Bezüglich der Eintheilung des Stoffes, der Reihenfolge der Kapitel sowie der Paragraphen, kurz aller Einzelheiten von Form und Inhalt, ist der Schriftsteller auf diesem Gebiete durch das als heilig betrachtete Herkommen gebunden, und wenn in ganz winzigen Détails dieser Art zwei heutige Glossatoren von einander abweichen, so folgen beide ohne Zweifel einem älteren Vorbilde.

---

1) S. XXI—XXII und XXV—XXVI. Anstatt der auf Seite XXV citierten Seiten XV. XVI ist wohl XXI. XXII zu lesen.

Dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit bleibt daher nicht viel Spielraum übrig, aber auch wo dieser vorhanden ist, habe ich niemals konstatieren können, dass Bâdjûrî die Gelegenheit benutzt hat. Er hat die Haupttexte fleissig studiert; seine jahrelange Thätigkeit als Lehrer hat ihm reiche Gelegenheit zur Nachprüfung geboten; er hat es ziemlich gut verstanden, den hergebrachten Stoff dem durchschnittlichen Verständniss heutiger Studierender zugänglich zu machen. Er hat die meisten Tugenden und Fehler eines guten Schulmeisters. Langweilige Wiederholungen, etwas kindlich-naive Witze, für vernünftige Leser ganz überflüssige Abschweifungen sind bei ihm nicht selten; er sagt übrigens selbst in der Einleitung, er beabsichtige, die vortreffliche Glosse von al-Birmâwî durch eine für Anfänger leichter verständliche zu ersetzen. Meistens ist seine Ausdrucksweise klar, obgleich einige schlecht redigierte Sätze stehen geblieben sind, welche bei sorgfältigerer Revision ohne Zweifel korrigiert worden wären.

„Bei aller Bewunderung vor Baǵuri" ist Sachau geneigt, dem arabischen Stil al-Chaṭîbs vor dem seinigen den Vorzug zu geben. Wenn in Lehrbüchern, die zu wenigstens dreiviertel aus Citaten bestehen, von Stil überhaupt die Rede sein kann, so bewegt sich doch der Fiqh-Stil innerhalb so eng abgegrenzter Räume, dass man von der Individualität des Autors kaum etwas bemerkt. Es ist ein technischer Stil, den sogar nicht-arabische Studierende ohne literarische Begabung sich unschwer aneignen, und das ist viel gesagt, denn des arabischen literarischen Stils werden solche höchst selten Herr, die das Arabisch nicht als Muttersprache gelernt haben. Malaien und Inder, die im „Stile" al-Chaṭîb's oder Bâdjûrî's korrekte Fatwas und Abhandlungen schreiben, sind gar nicht selten.

Bâdjûrî soll weiter „mit dem praktischen Leben namentlich „Ägyptens ebenso vertraut gewesen sein wie mit der Wissenschaft". Seine Glosse enthält für solche Vertrautheit keine Belege, es sei denn, dass man die Erwähnung von ein paar in Ägypten üblichen Spielen (Schachspiel u. s. w.), vom Schattenspiel (anlässlich des Bilderverbots), von ganz einzelnen vulgär-arabischen Wörtern und dergleichen als solche gelten lassen will.

Er sei „als Systematiker von mathematischer Consequenz, am „hervorragendsten indessen als Kritiker." Wie gesagt, das Systematische rührt nicht von Bâdjûrî her, sondern es lag ihm als fertig Gegebenes vor, und wenn er in einigen Fragen von seinem Vorgänger al-Birmâwî abweicht, indem er anderen Autoritäten folgt als dieser, so bethätigt er dabei doch nirgends hervorragende kritische Begabung.

Wo er ein seltenes Mal auf aktuelle Zeitverhältnisse hinweist, zeige er sich „als einen strengen, allen Neuerungen abgeneigten Muslim." Das Fiqh-Buch muss noch geschrieben werden, dessen Autor jene Abneigung nicht zeigen sollte.

Den Vorzug, „dass er die Grausamkeit der Todesstrafen

„früherer Zeiten für gesetzwidrig erklärt", hat er gleichfalls mit allen älteren und neueren Kollegen gemeinsam; das heisst, ebenso wie diese erklärt er alle Strafen, die nicht in dem Gesetze von der Blutrache, von den Ḥudûd und dem Taʿzîr begründet sind, für ungesetzlich, weil sie es sind. Das *jus talionis* aber und das Abhauen der Hand des Diebes gilt ihm ebensowenig wie Anderen als grausam, denn beide sind von Gott verordnet.

Sachau's Verwunderung darüber, dass ein so ausserordentlich gescheiter Mann „die Teufel *elginn* nicht ganz aus seinem System ausgemerzt hat", wird gegenstandslos, wenn man bedenkt, dass kein einziger muslimischer Faqîh oder Theologe von dergleichen revolutionären Gedanken ergriffen worden ist und dass jeder, der solche dem Qurân und der Überlieferung zuwiderlaufende Anschauungen äussern sollte, vom Consensus als Ketzer und Ungläubiger verdammt werden würde.

Bâdjûrî wird also von Sachau mit Zügen charakterisiert, die ihm zum Theil nicht eigen, zum Theil mit seiner ganzen Zunft gemeinsam sind. Dass er ein guter Schulmeister ist, genügt aber vollständig, um die Wahl seiner Collegienhefte als Grundlage für Sachau's Darstellung zu rechtfertigen.

Eine andere Frage ist es, ob es sich überhaupt empfiehlt, zur Einführung Europäischer Studierender in die muhammedanische Gesetzeskunde einem arabischen Lehrbuche auf dem Fusse zu folgen. Sachau hat (S. XXIX) nicht geglaubt, die Arbeit eines Juristen machen zu können, sondern sich darauf beschränkt, „als arabischer „Philologe seine Auffassung des Originals so deutlich als möglich „wiederzugeben". Aber auch ohne das Gebiet des Juristen zu betreten, kann man die Lehrsätze der Arabischen Gesetzeslehrer pädagogisch besser ordnen und sie dem europäischen Verständniss näher bringen, als dies in den arabischen Originalen geschieht.

Selbst vom Arabischen Standpunkt betrachtet, ist die Disposition der Fiqh-Bücher in logischer und pädagogischer Beziehung sehr mangelhaft; dieselbe beruht ja garnicht auf vernünftigen, sondern gänzlich auf traditionellen Gründen. Wer ein kleines Beispiel von den blödsinnigen Argumenten sehen will, mit welchen die ʿUlamâ wohl einmal versuchen, der althergebrachten Anordnung der Kapitel einen vernünftigen Anstrich zu geben, der lese Bâdjûrî's Einleitung zum Kapitel von der Ehe[1]). Selbst legen sie aber auf solche Argu-

1) Es heisst dort, die fünf Säulen des Islams würden von den Fuqahâ an erster Stelle behandelt, weil sie sich speciell auf Gott bezögen; sodann das Sachen- und Obligationenrecht, weil das Bedürfniss, Verträge abzuschliessen fühlbarer sei als andere; das Erbrecht stehe in der Mitte, weil der Prophet gesagt habe, es sei die Hälfte der Wissenschaft. Dann folge die Ehe, weil nach der Sättigung des Bauches der sexuelle Trieb sich geltend mache; sodann das Strafrecht, weil Verbrechen gewöhnlich nach Sättigung des Bauches und Befriedigung des sexuellen Triebes erfolgten; dann das Gerichtsverfahren, weil das Verbrechen beim Richter zur Verhandlung komme; schliesslich die Freilassung, weil der Mensch hoffe, dass Gott am Ende seines Lebens seine Seele von der Hölle freilasse!

mentationen weniger Gewicht als auf die Thatsache, dass die Alten nun einmal ihre Bücher so und nicht anders eingerichtet haben. Ein muslimischer Professor, der die Lehrsätze seiner Schule unverändert, aber in einer Ordnung publizierte, die pädagogischen Zwecken und logischen Prinzipien besser als die hergebrachte entspräche, würde als Neuerer verschrien werden und keine Leser finden.

Darin liegt aber für uns kein Grund, die manchmal unvernünftige Darstellungsweise beizubehalten. Gleichviel ob man sich an einen autoritativen Text binden will oder es vorzieht, aus verschiedenen solchen Büchern das von unserem Gesichtspunkte aus Wichtigste zusammenzubringen, man wird immer europäischen Studierenden am meisten nützen, wenn man zwar die Originale mit grösster Akribie wiedergiebt, aber in der Anordnung [1]) dem Bedürfnisse seiner Leser Rechnung trägt.

Will man z. B. die gesetzlichen Anordnungen des Islams in Bezug auf Ungläubige kennen, so muss man fast alle Kapitel der Fiqh-Bücher durchnehmen, denn diese Bestimmungen finden sich überallhin verstreut; manche werden nur ganz beiläufig erwähnt. Dem muslimischen Studenten schadet das wenig, aber dem Europäer ist eine Zusammenfassung aller jener Einzelheiten unter einem Gesichtspunkte höchst interessant.

Die Steuergesetzgebung muss man, wie Sachau selbst bemerkt, aus zwei Kapiteln ganz verschiedener Art erlernen, und wenn man alle gesetzlichen Staatseinkünfte beisammen haben will, kommen noch ein paar Kapitel hinzu. Auch hier wäre eine zusammenfassende Darstellung äusserst lehrreich, zumal wenn der Verfasser seinen Stoff aus mehreren Originalen entnähme. Ohne sich auf juristisches Gebiet zu begeben, könnte er dann die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf lenken, dass alle sonstigen Einnahmen des Fiskus den Fuqahâ als *mâl ḥarâm* gelten, von welchem der fromme Muslim nichts geniessen darf, sodass alle Staatsämter dem theoretischen Gesetze zufolge schon aus dem Grunde verwerflich sind.

Überhaupt hätte Sachau jedenfalls ein Kapitel über das Staatsrecht geben sollen, denn darin kommen ja manche Fragen zur Verhandlung, die vom praktischen sowie vom theoretischen Standpunkte aus gleich wichtig sind. Welche gesetzliche Ansprüche hat der Osmanensultan auf das Chalifat? Kennt das Gesetz erbliche Dynastien? Welches ist die gesetzliche Stellung der vielen muslimischen Fürsten und Häupter? wie verhalten sie sich zu einander und etwa zu einem Chalifen? Giebt es eine Möglichkeit der gesetzlichen Anstellung muhammedanischer Beamter durch einen andersgläubigen Fürsten? [2]) Auf solche Fragen wird der Studierende nicht mit Unrecht in einem

1) Ich meine hier natürlich nicht die an und für sich gleichgiltige Reihenfolge der Kapitel, sondern die Eintheilung des Stoffes überhaupt.

2) Diese wichtige Frage wird z. B. im Fatḥ al-Mu'în, was die Richter anbetrifft, folgendermaassen beantwortet: „Hat ein Fürst, selbst ein „ungläubiger, oder ein Landeshaupt einen unfähigen, z. B. einen Muqallid oder

Lehrbuch des muhammedanisohen Rechts die Antwort suchen, aber im vorliegenden Werke findet er darüber keine Auskunft.

Namentlich über solche Fragen, die für die Praxis der späteren Zeit von höchster Wichtigkeit sind, findet man ergiebige Auskunft in den berühmten „Sammlungen von Gutachten oder Fetwas“ [1]) (Sachau S. XXIV). Sachau sagt, dieselben werden im Azhar nicht studiert; wenn damit gemeint wird, man gebrauche sie nicht als Grundlage für Vorlesungen, so versteht sich das ganz von selbst und gilt es natürlich auch ausserhalb Cairos. Sie werden aber nicht bloss „von den Kadis viel als Nachschlagebücher benutzt“, sondern alle Gesetzeskundigen studieren dieselben, und das Meiste von dem, was die neueren Fiqh-Bücher mehr als die alten enthalten, ist den Fatwasammlungen berühmter Muftîs entnommen. Hätte Sachau dieselben zu Rathe gezogen, so wäre sein Werk praktisch viel nützlicher geworden, denn jetzt bringt es zu vieles, das eigentlich zum Reiche des Mahdîs gehört, und zwar ohne das für den Leser unentbehrliche Korrektiv; dieser sollte wenigstens davor gewarnt werden, dass er die aufgeführten Bestimmungen (ausser denen, die sich auf Familien und Erbrecht beziehen) nicht als Gesetze in unserem Sinne auffasse, sondern dieselben vielmehr mit dem talmudischen und dem kanonischen Rechte in eine Klasse zu stellen habe.

Namentlich in Bezug auf das Erbrecht ist dem Europäischen Schriftsteller Selbständigkeit in der Darstellung geboten. Muḥammad, der die Hauptbestimmungen dieses Gesetzes selber getroffen hat, verstand nichts von der Arithmetik, wie die gläubige Tradition dies unbedingt anerkennt, und auch die Fuqahâ waren meistentheils nur mässige Arithmetiker. Trotzdem halten die arabischen Texte sich auch hier in der Darstellung strenge an die durch Qurân und Überlieferung gegebene Form und führt sie das ängstliche Festhalten des überlieferten Ausdrucks manchmal bis an die Grenze der Unklarheit.

Wenn unsereiner aber das in ziemlich weitläufiger und ungeschickter Weise überlieferte Erbrecht des Islams eingehend studiert hat, so gelingt es ihm ohne Mühe, die Bestimmungen in besserem Zusammenhange zu ordnen, als wie es die Fuqahâ thun. Verschiedene Wege können zu diesem Ziele führen, aber ohne Zweifel empfiehlt es sich, die „allgemeinen Erben“ selbständig voranzustellen, dann das Quotenerbengesetz als Ergänzung zum Agnatenerbrecht

„einen Unwissenden, zum Richter angestellt, so gelten dessen Richtersprüche“. (فان ولّى السلطان ولو كان كافرا او ذو شوكة غيرَ اهل للقضاء كمقلد وجاهل نفذ قضاءه).

1) Diese sind gewöhnlich in dieselben Kapitel eingetheilt wie die Fiqhbücher; jedes Kapitel enthält alle Gutachten des Verfassers, die sich auf den im Titel erwähnten Gegenstand beziehen.

(was es auch im Sinne Muḥammad's wirklich sein soll) folgen zu lassen und schliesslich die Präklusion u. s. w. zu behandeln.

Das Ganze macht dann nicht mehr den Eindruck der Verworrenheit, den der Laie aus dem ersten Anblick der Darstellung der arabischen Bücher bekommt, und man sieht gleich, dass das System auch nicht so unvernünftig ist, wie die eigenen Anmerkungen Sachau's (S. 198) es darstellen.

Die „allgemeinen Erben“ werden in den betreffenden Kapiteln der arabischen Bücher zwar erst nach den Quotenerben aufgeführt[1]). doch sind ihre Interessen keineswegs, wie Sachau glaubt, hinter diejenigen der Quotenerben zurückgedrängt, wenngleich das System in einzelnen Fällen vom Gesetzgeber selbst weder beabsichtigte, noch vorausgesehene Konsequenzen ergiebt. Sachau's Behauptung, es könne vorkommen, „dass die genannten Erben alles bekommen, während der Haupterbe, der Sohn, leer ausgeht“, ist absolut falsch; hätte der Verfasser einmal versucht, ein Beispiel dieser Enormität zu geben, so wäre ihm das gleich klar geworden.

Auch durch andere Versehen in diesem Kapitel erhalten wir den Eindruck, dass Sachau zwar gewissenhaft danach gestrebt hat, sein Original treu wiederzugeben, aber nicht dazu gekommen ist, sich in das ganze System hineinzudenken.

So soll, nach S. 210, Z. 4—5, der Sohn die Schwester zur allgemeinen Erbin machen. Ist hier die Schwester des Verstorbenen gemeint, so ist die These falsch; meint Sachau aber die Schwester des Sohnes, also die Tochter, so ist das eine müssige Wiederholung des auf der vorigen Seite (209, Z. 22 ff.) Gesagten.

S. 223, § 15. Nicht bloss auf die Schwestern der hier genannten Personen, sondern auch auf weibliche Verwandte gleicher „Richtung“ und „Nähe“ strahlt ihr Erbrecht aus, also auch die Tochter des Sohnes A wird zur *'aṣabah* durch den Sohn des Sohnes B[2]).

S. 224—5 lässt Sachau den richtig verwalteten Fiskus erst dann erben, wenn keine entfernte Verwandte vorhanden sind. Das Verhältniss ist gerade umgekehrt, die *ḏawul-arḥâm* kommen erst in letzter Instanz in Betracht, wie Bâdjûrî und die anderen Quellen sehr deutlich hervorheben[3]).

---

1) Dies geschieht hauptsächlich deshalb, weil nur die Quotenerben im Qurân genannt werden, was sich von selbst versteht, weil das Recht der allgemeinen Erben von Muḥammad als bekannt vorausgesetzt wurde.

2) S. 215, Z. 1 ff. hat Sachau selbst das Richtige.

3) Auch in der Lehre vom Testament kommen Missverständnisse vor. S. 239, Z. 7 ff. heisst es bei Sachau, der Testamentsvollstrecker habe nicht das Recht, minderjährige Kinder des Verstorbenen zu verheirathen, noch von dem Nachlass einen solchen Gebrauch zu machen, der den Gesetzen des Islams widerspricht (z. B. zum Bau einer Kirche). Im Originale steht, man könne einem Waṣî nicht durch Testament zur Verheiratung minderjähriger Kinder bevollmächtigen, noch ihm das Verwenden von Geld auf durch den Islam verbotene Zwecke übertragen. S. 239, Z. 17 ff. heisst das Verhältniss zwischen

Nur aus dem Umstande, dass das schâfi'itische Erbrecht dem Verfasser selbst nicht ganz klar geworden ist, kann ich mir die etwas sonderbare Thatsache erklären, dass er diesen Teil des Gesetzes in doppelter Darstellung giebt, einmal nach Bâdjûrî, dem alle übrigen Kapitel des Lehrbuchs entnommen sind, sodann noch einmal nach dem Minhâdj. Nach der Vorrede (S. XXV) soll diese doppelte Behandlung des Erbrechts „mit Rücksicht auf seine praktische Bedeutung“ stattgefunden haben. Dann hätte allerdings das Ehegesetz wenigstens ein Gleiches verdient. Aber wozu soll denn die Wiederholung aller wichtigen Einzelheiten dienen? Natürlich kommen die im Minhâdj ebenso wie bei Bâdjûrî vor, und was der eine mehr als der andere hat, ist wirklich unbedeutend. Wenn man sich nun einmal auf die Wiedergabe eines arabischen Originals beschränken, aber über das Erbrecht etwas mehr geben wollte, als Bâdjûrî bringt, so hätte man das betreffende Kapitel des *Muḥarrar* an die Stelle desjenigen Bâdjûrî's setzen sollen. Dort wird das Erbrecht sehr detailliert behandelt, und viele Studenten, welche sich für das Übrige mit dem Minhâdj oder Bâdjûrî begnügen, erlernen jenes aus dem Muḥarrar.

Jedoch, wie gesagt, viel fruchtbarer wäre eine Darstellung namentlich dieses Kapitels nach Europäischer Methode gewesen, und dazu genügen die bei Bâdjûrî vorhandenen Daten vollständig. Da alles sich in Ziffern ausdrücken und nachrechnen lässt, braucht man vor unwillkürlicher Abweichung vom Originale keine Furcht zu haben.

Bâdjûrî's Glosse bezieht sich bekanntlich auf den Kommentar des Ibn Qâsim zur kurzgefassten Anleitung des Abû Schudjâ'. Von den 16 Kapiteln hat Sachau 9 ausgelassen und die übrigen 7 in 6 zusammengefasst: Eherecht, Freilassung, Erbrecht und Testament (bis), Sachenrecht, Richter und Gerichtsverfahren, Strafrecht. Ein ausführlicher, sehr gut eingerichteter Sachenindex hob bis zu einem gewissen Grade die Beschwerden auf, welche die traditionelle, unvernünftige Disposition des Originals dem Europäischen Studierenden beim Nachschlagen in den Weg legt. Es wird jedoch dadurch, wie aus dem Obigen ersichtlich, dem Mangel einer selbständigen Behandlung nicht abgeholfen; auch im Index findet man bloss dasjenige aufgeführt, was Bâdjûrî bringt, d. h. auf der einen Seite viel zu viel, auf der andern viel zu wenig, und alles ohne Erklärung der Bedeutung des Gegebenen für die Praxis und das Leben. Nur sehr selten fügt der Verfasser seiner Wiedergabe eigene Anmerkungen bei, und diese sind, wie wir anlässlich des Erbrechts sahen, nicht immer glücklich.

Testator und Waṣî ein zu jeder Zeit beiderseits lösbarer Kontrakt, aber Bâdjûrî fügt ausdrücklich hinzu, der Waṣî sei zur Annahme verpflichtet, wenn die Interessen von Minderjährigen durch seine Ablehnung Schaden erleiden würden. S. 238, Anm. muss für عادل (gerecht) عدل (unbescholten) gelesen werden.

Ausserdem ist die Wiedergabe in mancher Beziehung so frei, dass dadurch vieles von den Vortheilen, die der enge Anschluss an ein Original von anerkannter Autorität immerhin bietet, verloren geht. Dies hängt nicht damit zusammen, dass der Verfasser an schwierigen Stellen das Minhâdj oder das Iqnâ‘ zu Rathe gezogen hat, denn davon bemerkt der Leser nur wenig. Aber während Sachau auf der einen Seite, wie er selbst im Vorwort eingesteht, die aus pädagogischen Gründen erfolgten Wiederholungen des Bâdjûrî „absichtlich nicht ganz vermieden“ hat, sind manche Sätze ausgelassen oder sehr bedeutend verkürzt, deren vollständige Übersetzung erwünscht gewesen wäre. Da der Verfasser sich nun einmal selbst die beschränkte Aufgabe gestellt hatte, einige Kapitel eines Arabischen Textes vom Standpunkte des arabischen Philologen aus möglichst treu wiederzugeben, hätte er besser daran gethan, die Wiederholungen und einige für eine Überlieferung weniger geeignete grammatische Anmerkungen ganz auszulassen, dagegen das Übrige ohne weitere Freiheiten zu übersetzen. Er hätte dann mit seiner arabischen Schulung natürlich eine ganz andere Arbeit geliefert als die von ärgerlichen Schnitzern wimmelnden Französischen Übersetzungen von zwei schâfi‘itischen Rechtsbüchern [1]), welche Van den Berg veröffentlicht hat. Um aber eine freie und dennoch pünktlich treue Wiedergabe eines solchen Textes liefern zu können, muss man in dieser technischen Litteratur durchaus bewandert sein; dass dies mit Sachau nicht der Fall ist, kann man ihm angesichts seiner vielseitigen Studien nicht verargen. Die Wiedergabe seines Originals ist indessen jetzt nicht überall zuverlässig, wie wir schon hie und da gesehen haben. Um diese Bemerkung noch etwas näher zu beleuchten, greife ich aufs Geradewohl ein paar Seiten aus dem V. Buche (Richter und Gerichtsverfahren) heraus.

S. 696, Z. 6 ff. hat Sachau sein Original völlig missverstanden: „Wenn ein Richter nicht vorhanden ist, oder ein vorhandener Richter „unerschwingliche Gebühren verlangt, können zwei oder mehr Personen, einerlei ob sie zum Richteramt qualifizirt sind oder nicht, als Schiedsgericht fungieren über Sachen, bei denen u. s. w.“ Man fragt sich natürlich, warum denn wenigstens zwei Personen zum Schiedsgericht erforderlich sind und wie die Entscheidung getroffen werden soll, wenn die zwei verschiedener Ansicht sind. Bâdjûrî sagt aber etwas ganz anderes: „Es dürfen zwei oder mehr Personen „über Sachen, bei denen u. s. w., zum Schiedsrichter anstellen 1. eine zum Richteramt qualifizierte Person, unbedingt; „2. eine nicht dazu qualifizierte Person nur dann, wenn ein Richter „nicht vorhanden ist oder bedeutende Gebühren verlangt“ [2]).

1) Der Minhâdj und der Fatḥ al-Qarîb. Kennzeichnend für diese beiden Übersetzungen ist es, dass die beiden Titel der Originale falsch wiedergegeben und gleich die einleitenden Worte des Fatḥ al-Qarîb falsch übersetzt sind.

2) ويجوز ان يُحَكِّمَ اثنان فاكثر فى غير عقوبة لله تعالى اهلا

S. 696, Z. 20 ff. Hier und an vielen anderen Stellen hat Sachau nicht genau zwischen den „fünf gesetzlichen Klassen" (خمسة الاحكام) unterschieden, in welche alle denkbaren Handlungen des Menschen zerfallen. Diese sind: 1. فرض oder واجب, d. h. eine Pflicht, deren Erfüllung belohnt, deren Vernachlässigung bestraft wird; 2. سنة, مسنون, مندوب oder مستحب, d. h. eine gesetzlich anempfohlene Handlung, deren Verrichtung belohnt, deren Nichtverrichtung aber nicht bestraft wird; 3. جائز oder مباح, eine erlaubte, gesetzlich gleichgiltige Handlung; 4. مكروه eine vom Gesetz missbilligte, aber nicht strafbare Handlung; 5. حرام, eine gesetzlich verbotene, strafbare Handlung[1]). Nun gehört alles, was Sachau hier mit seinem zweimaligen „soll" zur Verpflichtung macht, in Wirklichkeit zu den anempfohlenen Handlungen (zweiter Klasse). Das Gleiche gilt u. a. von dem fünfmaligen „soll" S. 700, Z. 34—S. 701, Z. 9. In diesen Fällen ist der Fehler allerdings weniger bedenklich als S. 703, S. 19—22. Im Kontext ist hier von verschiedenen Handlungen die Rede, welche der Richter unterlassen soll, weil sie seine Unparteilichkeit beeinträchtigen. Es wird z. B. angegeben, von welchen Personen der Richter ohne Bedenken Geschenke annehmen darf, von welchen nicht, welche Einladungen anzunehmen ihm gestattet oder verboten ist. Da heisst es nun u. a.: „Es ist dem Richter erlaubt, im Interesse einer von den Parteien „der andern eine gütliche Einigung zu empfehlen, die Bezahlung „der Schuld einer Partei selbst zu übernehmen, Kranke zu be- „suchen, Begräbnissen beizuwohnen, von der Reise zurückgekehrte „Personen zu bewillkommnen, (die drei letzgenannten Sachen) auch

---

للقضاء مطلقا او غير اهل له مع عدم القاضى او مع طلب مال له وقع.

Von „unerschwinglichen" Gebühren ist gar nicht die Rede; Bâdjûrî gebraucht (auch wo von den Geschenken, welche der Richter annehmen darf, gehandelt wird) له وقع in dem Sinne von „nicht völlig unbedeutend". Andere Rechtslehrer lassen übrigens die Worte له وقع aus. Ebenso wie die Letzteren lehrt Bâdjûrî, dass der Richter überhaupt keine Gebühren verlangen darf, aber in Abweichung von ihnen findet Bâdjûrî in der Erhebung von ganz unbedeutenden Gebühren noch keinen genügenden Grund, nicht-qualifizierte Personen als Schiedsrichter zuzulassen.

1) Alle diese *termini technici*, mit Ausnahme des fünften, fehlen in Sachau's Index, vielleicht weil dieselben zufällig in den von ihm übersetzten Kapiteln Bâdjûrî's nicht zusammen aufgeführt und erklärt werden. Im ersten Bande Bâdjûrî's wird die Erklärung mehr als einmal gegeben, und in allen Kapiteln kommen einzelne von diesen Kategorien vor, sodass man eine Erwähnung derselben in einer Einführung in die Gesetzeskunde ungern vermisst. Zwischen der ersten und zweiten, sowie zwischen der vierten und fünften Klasse werden wohl noch Übergangsklassen aufgeführt.

„wenn die Betreffenden einen Prozess haben sollten, weil es gott„gefällige Werke sind“ [1]).

Sachau macht hieraus: „Der Richter soll, bevor es zum Prozess „kommt, eine gütliche Einigung der Parteien anstreben. Er soll „Kranke besuchen, den Begräbnissen beiwohnen, die von der Reise „Ankommenden besuchen“.

Hier wird also nicht nur der erlaubte Vermittelungsversuch dem Richter zur Pflicht gemacht, sondern noch dazu ganz gegen den Charakter des Islams als Laienreligion ohne Priester der Richter als eine Art Seelsorger dargestellt. Durch لهُ (welches Sachau mit عليه verwechselt hat) sind die besagten Handlungen als zur 3. Klasse (erlaubte) gehörig bezeichnet. Mit Seelsorge hat der Qâḍî als solcher nichts zu thun; das Besuchen von Kranken sowie alles, was man zur Seelsorge rechnen kann (z. B. das Mahnen zum Guten und das Abmahnen vom Bösen), ist die Aufgabe aller Gläubigen ohne Unterschied. Es bleibt auch dem Qâḍî trotz seines Amtes erlaubt, sich daran zu betheiligen, obgleich man darin eine besondere Gefälligkeit gegen die betreffenden Personen sehen könnte.

Bâdjûrî (Band II, S. 547 der von mir benutzten Ausgabe) sagt: „Es ist (dem Landesherrn) erlaubt, mehr als einen Richter „an einem Orte anzustellen, wenn er sie nur nicht zur Einstimmigkeit „in ihren Entscheidungen verpflichtet; in diesem Falle wäre es nicht „erlaubt, wegen möglicher Meinungsverschiedenheit zwischen den„selben in solchen Sachen, welche dem Ermessen des Richters über„lassen sind. Aus dieser Begründung ergiebt sich, dass das Nicht„erlaubtsein (der bedingten Anstellung) sich beschränkt auf die „Fragen, über welche kein Consensus existiert, und das liegt denn „auch auf der Hand“ [2]). Sachau's verkürzte Wiedergabe (S. 696, Z. 27—29) lautet folgendermassen: „Der Landesherr kann an einem „Orte mehr als einen Richter anstellen, aber jeder Richter bleibt „Einzelrichter und der Landesherr kann sie nicht verpflichten, ge„meinschaftlich zu urtheilen“.

---

1) وللقاضى ان يشفع لاحد الخصمين عند الاخر وأن يدفع عنه ما عليه وان يعود المرضى ويشهد الجنائز ويزور القادمين من السفر ولو كان لهم خصومة لان ذلك قربة.

2) ويجوز نصب اكثر من قاضٍ بمحل ان لم يشرط عليهم اجتماعهم على الحكم والا فلا يجوز لما يقع بينهم من الخلاف فى محل الاجتهاد ويؤخذ من التعليل ان محل عدم الجواز فى غير المسائل المتفق عليها وهو ظاهر.

Den nächstfolgenden Satz hat Sachau zwar etwas besser verstanden, aber doch wieder nicht ganz richtig, und auch bei der Wiedergabe dieser Bestimmungen hat er ohne giltigen Grund allerlei ausgelassen. Bâdjûrî II, S. 547: „Es ist empfehlenswerth für den „Landesherrn, dem Richter zu gestatten, sich Stellvertreter zu seiner „Hülfe zu nehmen. Hat er diese Erlaubniss unbedingt ertheilt, so „darf der Richter ohne Beschränkung Stellvertreter anstellen; hat „der Fürst dieselbe aber auf gewisse Fälle beschränkt, so darf der „Richter diese Bestimmung nicht übertreten. Hat der Fürst die „Stellvertretung weder erlaubt, noch verboten, so darf der Richter „sich nur aus Noth in Fällen, wo er selbst ausser Stande ist, seine „Amtspflicht zu erfüllen, einen Stellvertreter annehmen. Hat der „Fürst ihm die Stellvertretung verboten, so ist ihm dieselbe unter „keinen Umständen gestattet, sondern er beschränke sich auf die „Arbeit, wozu er im Stande ist" [1]). Bei Sachau (S. 696, Z. 30 ff.) heisst das: „Es ist empfehlenswerth für den Landesherrn, dem Richter „zu gestatten, dass er sich selbst einen Stellvertreter zu seiner Hülfe „annehme. Wenn der Landesherr diese Erlaubniss von Bedingungen „abhängig macht, müssen sie erfüllt werden; wenn er dagegen in „dieser Sache nichts verfügt, kann sich der Richter nach Bedürfniss „einrichten".

S. 697, Z. 14 hat die Auslassung des im Original vorhandenen لكن die Übersetzung etwas unklar gemacht. „Eine solche Absetzung „ist verboten, aber trotzdem giltig, wenn eine zum Richteramt ge„eignete Person in loco vorhanden ist" [2]), sagt Bâdjûrî. Beiläufig bemerken wir, dass solche Bestimmungen natürlich erst recht auf das Mahdîreich berechnet sind. In dieser bösen Welt sind, nach der Ansicht der Fuqahâ, schon Jahrhunderte lang keine eigentlichen Richter, auch nicht solche, die den niedrigsten Bedingungen entsprechen, sondern nur *Qudhât ad-dharûrah*, Beamte, welche man aus Noth als Richter anerkennt und deren Anstellung und Absetzung nach der Willkür der Landesherren erfolgt. Fast alles in diesem Kapitel gehört *omnium consensu* zur idealen Theorie.

---

1) ويندب للامام ان يأذن للقاضى فى الاستخلاف اعانة له فان اطلق الاذن فى الاستخلاف استخلف مطلقا وان خصصه بشىء لم يتعده وان لم يأذن له فى الاستخلاف ولم ينهه عنه استخلف فيما عجز عنه لحاجته اليه دون ما قدر عليه وان نهاه عنه لم يستخلف اصلا ويقتصر على ما يمكنه.

2) حرم عزله ولكن ينفذ ان وجد ثم صالح. Bei Sachau steht: „. . . . . d. h. eine solche Absetzung ist v e r b o t e n nach dem Gesetz. Diese Absetzung tritt sofort in Kraft, wenn eine andere u. s. w."

S. 700, Z. 13 ff. „Der Richter muss eine genügende Kenntniss „haben von der Differenz der Vier, d. h. den Verschieden- „heiten in den Systemen der Begründer der vier Rechtsschulen „u. s. w." Im Original[1]) wird gar nicht von den vier Rechtsschulen gesprochen; die Ergänzung läuft dem Sinne der Worte Bâdjûrî's sogar zuwider. Sachau hat wieder vergessen, dass hier nicht von den Richtern der Realität, sondern von dem idealen „generellen Mudjtahid" die Rede ist, und dieser hat mit der Autorität der vier Schulen nichts zu thun, wohl aber mit dem Consensus im allgemeinen Sinne, d. h., wie Bâdjûrî mit klaren Worten sagt, er darf keine Entscheidung nach einer Ansicht treffen, welche weder unter Muḥammad's Genossen, noch unter den späteren Gesetzeskundigen Vertreter gefunden hat.

Für die Praxis ist das alles ohne Bedeutung, sintemal es seit den Zeiten Ibn Ḥadjar's und ar-Ramlî's nicht einmal Mudjtahids des niedrigsten Ranges mehr giebt.

Einige andere Fehler, welche hauptsächlich auf Missverständniss der Consensuslehre beruhen, haben wir schon oben besprochen.

Die Sätze Bâdjûrî's, welche von den Pflichten des Qâdhîs mit Bezug auf die Gefangenen handeln, sind von Sachau, S. 701, Z. 10 bis 13, sehr verkürzt und ungenau wiedergegeben. So muss der Richter „eventuell auf Grund des Geständnisses eines Gefangenen ein neues Verfahren einleiten". Bei Bâdjûrî findet sich nichts derartiges, und das nimmt nicht Wunder, da nach dem muslimischen Gesetz das Geständniss jeden Prozess beendigt, weil es als vollgültiger Beweis angenommen wird. Die Worte, welche Sachau möglicherweise in dem Sinne missverstanden hat, sind folgende: „oder er „(der Richter) gebietet ihm (dem Gefangenen), falls er eingestanden „hat, etwas schuldig zu sein, seine Schuld zu zahlen; wenn er be- „zahlt hat, lässt der Richter es durch Ausruf bekannt machen, weil „vielleicht noch ein anderer Kläger etwas gegen den Gefangenen „noch vorzubringen hat. Bringt aber niemand eine Klage vor, so „setzt er ihn in Freiheit" [2]).

---

1) Bâdjûrî II, 551: معرفة الاختلاف الواقع بين العلماء اى معرفة المسائل المختلف فيها بين العلماء ولا يشترط معرفته لكل فرد من افراد المسائل المختلف فيها كما هو ظاهره بل يكفيه معرفته ان قوله فى المسألة التى يقضى فيها لا يخالف اقوال العلماء فيها من الصحابة فمن بعدهم.

2) او يأمره باداء المال ان اقر بمال فان اداه امر بالنداء عليه لاحتمال خصم اخر فان لم يحضر احد اطلقه.

S. 702, Anmerkung 1 bezieht sich auf ein paar Worte, die bei Bâdjûrî vorkommen, aber in Sachau's Übersetzung ausgelassen sind, nämlich: „und er sorge für eine Peitsche zur Ausführung von „Strafen"[1]).

Bâdjûrî I, 559 handelt von der Pflicht des Richters, alle Muslime, die als Parteien vor ihm erscheinen, völlig gleich zu behandeln. Dies soll der Qâdhî thun, „wenngleich beide Parteien in „Bezug auf Tugend oder in anderer Hinsicht einander nicht gleich „sein sollten; auch darf er eine Partei, die sich im Prozess durch „einen Bevollmächtigten vertreten lässt, nicht höflicher behandeln „als Letzteren, noch als die Gegenpartei, denn der Bevollmächtiger „bleibt auch selbst in den Prozess mit einbezogen, wie man daraus „ersieht, dass der Richter ihn, falls seinerseits ein Eid geleistet „werden soll, persönlich (d. h. nicht durch den Bevollmächtigten) „schwören lassen muss . . . . Wir haben aber oft gesehen, „dass eine Partei aus Unbekanntschaft mit dieser Vorschrift sich im „Prozess durch einen Bevollmächtigten vertreten liess, um der Gleich- „setzung mit der andern Partei zu entgehen, und dieses Übel hat „sich leider Gottes überall eingeschlichen"[2]).

Sachau, S. 702, Z. 24 ff. giebt dies sehr ungenau wieder: „Die „Gleichheit vor dem Gericht wird so aufgefasst, dass der Richter „zwei Parteien (Personen) oder eventuell deren Vertreter, falls die „Parteien den gleichen Rang einnehmen, i n j e d e r B e z i e h u n g „(also nicht bloss in den drei in diesem Paragraphen genannten „Dingen) völlig gleich behandeln soll. Alle freien Muslims sind, „sofern sie bürgerlich unbescholten, dem Range nach einander gleich".

Dass letzterer Satz im allgemeinen Sinne unrichtig ist, weiss jeder, der den Paragraphen von der كفاءة aus dem Ehegesetz kennt,

---

1) ودرّةً [Accusat. abhängig von ويتخذ] بكسر الدال وفتح الراء المشددة للتأديب بها.

2) ويسوى القاضى وجوبا بين الخصمين وان اختلفا فى الفضيلة وغيرها ولا يرفع الموكل عن الخصم مع وكيله لان الدعوى متعلقة به ايضا بدليل انه اذا وجبت يمين وجب تحليفه . . . . . وقد رأينا من يوكل فرارا من التسوية بينه وبين خصمه لجهله بهذا الحكم وهو مما تعم به البلوى ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

Etwas weiter fügt Bâdjûrî hinzu, nur nicht-muslimische Unterthanen eines muslimischen Staates seien von dieser Gleichsetzung ausgeschlossen, obgleich einige Autoritäten der Ansicht seien, der Richter habe die Wahl, dieselben mit Muslimen gleich zu behandeln oder nicht.

denn dort werden die freien Muslime nach Abstammung, Beruf u. s. w. in eine lange Reihe von Rängen eingeteilt. Meint aber Sachau bloss die Gleichheit vor dem Richter, so hätte er das Wort Rang nicht gebrauchen und nicht von Freiheit und Unbescholtenheit reden sollen. Die Unbescholtenhoit der Parteien ist dem Richter völlig gleichgültig: weder Bâdjûrî noch andere Autoritäten erwähnen dieselbe in diesem Zusammenhang auch nur mit einem Worte.

S. 703, Z. 1—4 giebt Sachau als die Ansicht Bâdjûrî's über die Frage „ob der Richter den Christen unter den Muslim placieren muss oder es ihm erlaubt ist“ gerade diejenige, welche Bâdjûrî mit den Worten فالمعتمد الوجوب ablehnt.

S. 703, Z. 17—18: „Der Richter darf Geschenke von seinen „Verwandten annehmen, da er über sie nicht zu Gericht sitzen „darf“, soll heissen: „Der Richter darf Geschenke von seinen „Ascendenten und Descendenten annehmen, da er kein Urtheil zu „ihren Gunsten sprechen darf“ [1]).

Dem Richter wird bei Bâdjûrî anempfohlen, sich nicht persönlich mit Handel und ähnlichen Geschäften einzulassen, wenn er einen Bevollmächtigten finden kann, um ihn zu vertreten [2]). Daraus macht Sachau ein unbedingtes Verbot (S. 703, Z. 25—6): „Der Richter soll nicht Handel oder anderweitige Geschäfte treiben“.

Diese Détailbemerkungen werden zur Begründung meines Urteils genügen, dass grössere Akribie, namentlich weil wir es hier mit einem juristischen Texte zu thun haben, erwünscht gewesen wäre. Der Verfasser hat die vielfach unvernünftige Disposition seines Originals ängstlich beibehalten, dagegen die einzelnen Sätze mit bisweilen sehr grosser Freiheit wiedergegeben; dem Leser wäre mehr genützt mit einer freieren Disposition bei unerbittlicher Strenge in der Übersetzung des Einzelnen.

Nicht weniger unvernünftig als die Einrichtung der Fiqh-Bücher sind manche der darin enthaltenen Bestimmungen; wie jene

---

1) Bâdjûrî II, 559: ويستثنى من ذلك هدية ابعاضه كما قاله الاذرعىّ لانه لا ينفذ حكمه لهم. Die ابعاض sind im Sprachgebrauch der Fuqahâ die اصول und die فروع. Richterspruch und Zeugniss sind beide nach muslimischem Rechte ungiltig, wenn sie zu Gunsten von Ascendenten oder Descendenten lauten sollten, im entgegensetzten Falle aber giltig. Auch hier hat Sachau die Präposition ل falsch aufgefasst.

2) ويندب ان لا يبيع ولا يشترى وهكذا سائر المعاملات بنفسه الا ان فقد من يوكله او بوكيل له معروف لئلا يحابى فيهما فيميل قلبه الى من يحابيه اذا وقع بينه وبين غيره حكومة.

lassen sich diese nur auf historischem Wege erklären, aber darin mit den Muhammedanern Äusserungen göttlicher Weisheit zu erblicken, wird unserem Verständniss zu schwer. Manchmal gestehen die Fuqahâ in Bezug auf eine gesetzliche Bestimmung selbst ein, dass es ihnen nicht gelingt, den vernünftigen Grund derselben zu entdecken, und sie nennen solche Artikel *ta'abbudî*, d. h. Anordnungen, welche der Glaube als göttlich anzunehmen hat, aber der Verstand nicht ergründen kann. Wenn irgend möglich, finden sie aber auch in den seltsamsten Gesetzen eine *ḥikmah*, einen Gedanken göttlicher Weisheit.

Nun sind aber Sachau einzelne von diesen Bestimmungen so unvernünftig vorgekommen, dass er ihren wirklichen Sinn für unwahrscheinlich gehalten und sie in seiner Darstellung durch andere ersetzt hat. Ein auffallendes Beispiel davon liefert seine Behandlung der Strafe für Unzucht.

Mit Bezug auf dieses Verbrechen werden die Menschen in zwei Hauptklassen eingeteilt, die der *Muḥṣans*, welche dafür die Strafe der Steinigung zu erleiden haben, und die der *Nicht-Muḥṣans*, welche mit 100 Hieben bestraft werden, falls sie frei, mit 50, falls sie Sklaven sind.

Muḥṣan aber ist diejenige männliche oder weibliche Person, welche volljährig, im Vollbesitz der Geisteskräfte und frei ist und in legaler Ehe die Cohabitation ausgeübt hat. Diese Bedingungen werden von Bâdjûrî ganz übereinstimmend mit den übrigen Gesetzeslehrern erwähnt [1]). Auf die letzte Bedingung kommt eigentlich alles an, denn nur sie unterscheidet den Muḥṣan von dem verantwortlichen Nicht-Muḥṣan.

Derjenige Freie also, der etwa nur einen Tag seines Lebens verheirathet gewesen ist und seine maritalen Rechte rite ausgeübt hat, bleibt sein Leben lang *Muḥṣan*, und im Falle von Unzucht wird die Todesstrafe über ihn verhängt, während der Unverheirathete, auch wenn er immer eine grosse Zahl von gesetzlichen Concubinen zu seiner Verfügung gehabt hat, das gleiche Verbrechen nur mit Geisselstrafe büsst. Vernünftig wird keiner von uns diese Unterscheidung nennen, da sie jedes logischen oder moralischen Grundes entbehrt. Bâdjûrî hilft sich und seinen gläubigen Schülern mit folgender Begründung [2]): „weil der Geschlechtstrieb in die Seelen gelegt ist und „also derjenige, der in legaler Ehe die Cohabitation ausgeübt hat,

1) Abû Schudjâ' hat die Worte: ووجود الوطئ فى نكاح صحيح, Ibn Qâsim beschreibt den Muḥṣan näher als الذى غيب حشفته او قدرها من مقطوعها بقبل فى نكاح صحيح, und Bâdjûrî fügt zur Erläuterung hinzu, dass der besagte Actus auch die Frau zur *Muḥṣanah* stempelt.

2) Bâdjûrî II, 387: لان الشهوة مركبة فى النفوس فاذا وطئ فى نكاح

„diesem Triebe Genüge geleistet hat, so dass von ihm zu erwarten „wäre, dass er sich von Unzucht frei halten sollte; darum wird „über ihn, wenn er das Verbrechen begeht, die schwerere Strafe „der Steinigung verhängt“. Dieser Blödsinn ist keine Erfindung Bâdjûrî's, denn auch ältere Autoritäten, sofern sie sich nicht mit dem *sit pro ratione voluntas* begnügen, bringen die nämliche Argumentation vor. Die Frage, wie so z. B. durch einmalige Cohabitation dem Geschlechtstriebe für immer Genüge geleistet sein soll, oder die andere, warum diese Befriedigung nur in der Ehe und nicht auch in anderer gesetzlich erlaubter Cohabitation zu Stande kommt, lassen die Gelehrten unbeantwortet. Mündlich hörte ich die Sache einmal von einem grossen Faqîh in dem Sinne erläutern, der Muḥṣan habe, wäre es auch nur ein einzelnes Mal, die edelste Art der legalen Cohabitation durch eigene Erfahrung kennen gelernt und solle dadurch der illegalen in doppeltem Maasse abgeneigt sein!

Sachau (S. 809, § 2) aber hat die sonderbare Bedingung durch folgende vernünftige ersetzt, dass der Muḥṣan „die Möglichkeit hat, „in legaler Ehe die Cohabitation auszuüben“. Das wäre allerdings ein moralischer Grund zur Verschärfung der Strafe, aber er kommt in keinem Fiqh-Buche vor. S. 816, Z. 15 ff. giebt Sachau die Begründung Bâdjûrî's mit diesen Worten wieder: „Wer *muḥsan*, „d. i. wohl bewahrt, durch eine rechtmässige Ehe gegen Aus„schweifungen wohl bewahrt ist, ist unentschuldbar, wenn er Un„zucht begeht, und leidet die höchste Strafe des Gesetzes“. Bâdjûrî sagt aber nichts derartiges, denn er wusste zu gut, dass die Frage, ob der Schuldige gerade zu der Zeit, wo er die Unzucht beging, verheirathet war, gar nicht in Betracht kommt.

S. 817, Z. 30 ff. wird die falsche Begründung in etwas anderer Form wiederholt: „Wer rite verheiratet ist, soll sich des Ehebruchs „enthalten und verdient, wenn er dennoch die Ehe bricht, die „schwerste Strafe“. Hier kommt der neue Irrthum hinzu, der männliche Muslim könnte Ehebruch begehen, eine These, die mit dem ganzen Wesen der Ehe nach muslimischen Gesetz unvereinbar ist[1]). Der Mann verpflichtet sich durch den Ehekontrakt, seiner Frau Wohnung, Lebensunterhalt, Diener u. s. w. zu verschaffen, wenn er mehrere Weiber heiraten sollte, nicht längere Zeit bei der einen als bei der anderen zuzubringen, aber in sexueller Beziehung werden ihm durch die Ehe keinerlei Verpflichtungen auferlegt, und von Treue in unserem Sinne gegen die Gattinnen kann nicht die Rede

---

صحيح فقد استوفاها فكان حقه ان يمتنع من الزنا فاذا وقع فيه غلظ
عليه بالرجم.

1) Sachau sagt selbst S. 816, Z. 3 ff.: „Es wird in dem Begriff der Un„zucht zwischen Ehebruch und anderweitiger Unzucht nicht unterschieden“. Natürlich, weil es Ehebruch überhaupt im Islam nicht giebt, aber der Verf. hätte dies nicht auf der folgenden Seite wieder vergessen sollen.

sein. Der Mann darf ja vier Weiber heirathen, so viele Concubinen kaufen, als er will, und wenn er nun einmal ausserhalb dieser legalen Wege geschlechtlichen Verkehr sucht, so versündigt er sich damit gegen Gott, bricht aber weder Treue noch Ehe.

Die Frau wird durch den Heirathskontrakt verpflichtet, ihrem Manne in Bezug auf die Cohabitation Genüge zu leisten, die ihr von ihm angewiesene Wohnung nicht ohne seine Erlaubniss zu verlassen u. s. w. Wenn sie Unzucht begeht, wird dies dennoch auch in erster Linie als eine Sünde gegen Gott betrachtet, aber hier kommt allerdings eine Verkürzung der Rechte des Gatten hinzu. Daher stellt ihm das Gesetz den Weg der eidlichen Anklage (*Li'ân*) offen, namentlich damit er nicht genöthigt sei, von Anderen erzeugte Kinder als die seinigen anzuerkennen. Obgleich hier also ohne Zweifel Untreue gegen den Mann vorliegt, betrachtet das muslimische Gesetz das Vergehen nicht von dem Gesichtspunkte aus, wie wir den Ehebruch.

Noch seltsamer als Sachau's oben erwähnte Änderung der Bedingungen, denen der Muḥṣan zu entsprechen hat, ist die davon abweichende Definition desselben Wortes, die er auf der nämlichen Seite (S. 809, § 1) giebt: „*muḥṣan*, d. h. eine verheirathete, im „Vollbesitz der Bürger- und Ehrenrechte befindliche Person". Dies ist nur dann nicht falsch, wenn man unter Bürgerrechten die Freiheit (als Gegensatz der Sklaverei) und unter Ehrenrechten den Vollbesitz der Geisteskräfte versteht, und wenn verheirathet den Sinn hat, dass die betreffende Person wenigstens einmal verheirathet war und ihr maritalen Rechte ausgeübt hat. Aber dann hätte der Verfasser doch andere Ausdrücke wählen sollen [1]).

S. 819, Z. 6—8: „Der Richter darf von einer Bestrafung ganz „absehen, wenn kein Kläger vorhanden ist, dagegen muss er strafen, „wenn ein Kläger vorhanden ist".

Im Original wird gesagt, dass der Richter von der Anwendung diskretionärer Strafen [2]) absehen kann, wenn es sich bloss um Vergehen gegen Gott handelt, weil in Bezug auf diese das Prinzip der

---

1) Vielleicht hat Sachau sich theilweise durch die Thatsache irreführen lassen, dass *muḥṣan* im Kapitel von der „Verleumdung" eine etwas andere Bedeutung hat, aber dies wird von den Fuqahâ immer gehörig hervorgehoben, und die von S. gegebenen Erklärungen finden sich nirgends. Auf die verschiedenen Bedeutungen von *muḥṣan* hätte S. hinweisen sollen, denn jetzt wirken die Angaben S. 74, Anm. 1, S. 809 und S. 818 verwirrend auf den Leser, der sie zusammenhält.

2) S. 819, Z. 1 ist statt „der discretionären Strafe" zu lesen: „der bestimmten Strafe". Die von Bâdjûrî angegebenen Arten des *Ta'zîr* (من ضرب او صفع او حبس او تجريس او تسويد وجه او قيام من مجلس او توبيخ بكلام) hätte S. ohne Raumverschwendung daselbst genau übersetzen können.

Freigebigkeit gilt; nicht aber, wenn das Recht eines Menschen verletzt worden ist und dieser die Bestrafung verlangt. Dem fügt Bâdjûrî hinzu, der Richter habe dagegen keine Wahl in Bezug auf die Anwendung der „bestimmten Strafen"; wenn er wisse, dass ein Verbrechen, dessen Strafe bestimmt ist, begangen sei, müsse er dieselbe vollziehen. In Bezug auf diese letzteren Strafen ist Fürbitte im Interesse der Schuldigen nicht erlaubt, während dieselbe sonst anempfohlen ist[1]). Aus letzterem Satze macht Sachau: „Fürbitte in Bezug auf die Abänderung oder Milderung von Strafen „ist unter allen Umständen unstatthaft". Diese an und für sich falsche Übersetzung wirkt noch beirrender, da sie in einem Kontext vorkommt, wo gerade von den diskretionären Strafen die Rede ist[2]).

Einen anderen in diesen Zusammenhang hineingehörenden Passus Bâdjûrî's (II, 384 in der Einleitung zur Besprechung der bestimmten Strafen) hat Sachau hier nicht verwerthet; er hätte anlässlich desselben auf einen merkwürdigen Charakterzug des schâfi'itischen Strafrechts die Aufmerksamkeit lenken können.

Dem Richter ist zwar, wenn ein Verbrechen mit bestimmter Strafe rite konstatiert ist, keine Nachgiebigkeit erlaubt, aber das ganze Strafgesetz ist darauf angelegt, dass solche Strafen nur höchst selten angewendet werden.

So bedarf es z. B. zur Constatierung eines Falles von Unzucht des schwer zu erbringenden Beweises durch vier Zeugen. Gesetzt einmal, diese wären vorhanden, so droht ihnen die Gefahr, dass, wenn das Zeugniss vom Richter nicht als vollgültig angenommen wird, über sie selbst die Strafe wegen Verleumdung (80 Hiebe) verhängt wird. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* in Bezug auf andere Übertretungen gegen Gott; dabei unterliegen die Zeugen diskretionären Strafen wegen Verleumdung, wenn der Beweis nicht allen Anforderungen genügt. Es steht jedem frei, sich selbst beim Richter als Zeugen in solchen Sachen zu melden, aber wer wird das unter solchen Umständen thun?

Zum Zeugen aufgefordert wird man nicht, denn während sonst in Fällen, wo das freiwillige Zeugniss *Dei causa* zugelassen ist, auch dem öffentlichen Kläger[3]) die Thüre des Gerichtshofs offen steht,

---

1) Bâdjûrî II, 390: ولا يجوز للامام العفو عن الحدود بعد ان بلغه ما يوجبها ولا تجوز الشفاعة فيها .... وتسنّ الشفاعة الحسنة عند ولاة الأمر فى غير الحدود.

2) Unter den Gesetzesübertretungen, für welche diskretionäre Bestrafung gilt, führt Sachau S. 819, Z. 14—15 im Widerspruch mit seinem eigenen Texte „Beschimpfung oder Verleumdung wegen Unzucht" auf. Sein Original hat im Gegentheil: وسبّ بغير قذف, und قذف ist gerade الرمى بالزنا.

3) Das Zeugniss *Dei causa* und namentlich auch die Klage *Dei causa*,

sind die Vergehen, für welche bestimmte Strafen gelten, davon ausgenommen. Auch gilt das Ablegen eines solchen Zeugnisses, wie wir gleich sehen werden, gar nicht für verdienstlich.

Nun darf der Richter in Fällen, wo ihm persönlich die Sachlage auf irgend einem Wege bekannt geworden ist, ohne Zeugen zu hören oder Eide schwören zu lassen „nach seinem eignen Wissen Urtheil sprechen“, und auf keinen Fall darf er, wenn etwa der Zeugenbeweis seinem Wissen von der Sache widerspräche, gegen dieses Wissen urtheilen; dann soll er vielmehr die Sache unentschieden lassen[1]). Jenes Wissen muss aber denselben Bedingungen der Sicherheit entsprechen, welche für eine giltige Zeugenaussage erforderlich sind.

Die nähere Bestimmung dieses قضاء القاضى بعلمه gehört zu den Fragen, über welche die Ḥadjarijjîn und die Ramlijjîn auseinander gehn. Der Verfasser des Fatḥ al-muʿîn (vergl. das Citat in der Anmerkung) folgt der Ansicht Ibn Ḥadjar's, nach welcher jeder Qâdhî, wenn im Übrigen sein „Wissen“ den gesetzlichen Anforderungen entspricht, nach diesem Wissen Urtheil sprechen kann, auch wenn er eigentlich unqualifiziert, also nur Richter *faute de mieux* ist. Dementgegen vertritt Bâdjûrî[2]) die Ansicht ar-Ramlî's, nur Qâdhîs, welche den Grad des Idjtihâd besitzen, seien zu solchem

---

aus welchem Institute sich das Amt des öffentlichen Klägers, des Muḥtasib, entwickelt hat, hätten wohl eine mehr eingehende Besprechung verdient, als Sachau (S. 742—43 und Anm.) ihnen im Vorübergehen zu Theil werden lässt. Im Index fehlen die شهادة الحسبة, die دعوى الحسبة und der Muḥtasib gänzlich.

1) Von diesen wichtigen Bestimmungen findet sich bei Sachau nichts, wahrscheinlich weil Bâdjûrî vergessen hat, ihn einen besonderen Abschnitt zu widmen. Er setzt sie als bekannt voraus und erwähnt nur gelegentlich die gleich unten anzuführende Beschränkung und die Ausnahme. Andere Bücher sind über diesen Gegenstand ausführlicher; so heisst es im Fatḥ al-muʿîn (IV, 280 der Bûlâqer Ausgabe mit der Glosse des Bakrî 1300 H.):

ولا يقضى اى القاضى اى لا يجوز له القضاء بخلاف علمه وان قامت
به بينة كما اذا شهدت برق او نكاح او ملك من يعلم حريته او
بينونتها او عدم ملكه لانه قاطع ببطلان الحكم به حينئذ والحكم
بالباطل محرّم ويقضى اى القاضى ولو قاضى ضرورة على الاوجه
بعلمه ان شاء اى بظنه المؤكّد الذى يجوّز له الشهادة مستندا
اليه وان استفاده قبل ولايته نعم لا يقضى به فى حدود او تعزير لله
تعالى كحد الزنا او سرقة او شرب لندب الستر فى أسبابها.

2) Bâdjûrî bemerkt (II, 564) zu den Worten Ibn Qâsim's: „wenn der Richter selbst die Zeugen als unbescholtên kennt, nimmt er ihr Zeugniss als

Verfahren befugt. Beide Richtungen einigen sich aber darin, dass die Urtheile, welche zur Anwendung einer bestimmten Strafe oder sogar zu irgend einer andern Strafe wegen Vergehen gegen Gott Anlass geben würden, davon ausgenommen sind[1]).

Praktisch bleibt also als einziger Grund, auf welchem die Vollziehung bestimmter Strafen basiert werden könnte, das Geständniss des Schuldigen. Hierüber sagt aber Bâdjûrî II, 384: „Es ist dem „Unzüchtigen und jedem, der ein Vergehen gegen Gott begangen „hat, anempfohlen, seine Schande bedeckt zu halten, wegen der „Überlieferung: ‚wer eine von diesen Scheusslichkeiten begangen „hat, der bedecke sich mit der Bedeckung Gottes; wer aber seine „Nacktheit vor uns offen legt, an dem vollziehen wir die bestimmten „Strafen‘. Er bekehre sich dann still vor Gott, denn Gott nimmt „seine Bekehrung an, wenn seine Absicht lauter ist“ [2]).

Im Kapitel vom Geständniss (vergl. Sachau, S. 447—8) wird das Gleiche gesagt[3]) und hinzugefügt, auch dem Zeugen sei in solchen Fällen das Schweigen anempfohlen und dem Richter gezieme es, demjenigen, der ein Geständniss abgelegt hat, auf die Giltigkeit einer Widerrufung desselben hinzuweisen.

So gewinnt man einen ganz anderen Einblick in das Wesen

---

giltig an“, das Folgende: „dies gehört aber zum Urtheilsprechen nach dem eigenen Wissen des Richters, und dafür gilt dessen Idjtihâd als Bedingung“ (وهذا من قبيل القضاء بعلم الحاكم فيتقيد بكونه مجتهدا).

1) Bezüglich des Fatḥ al-mu'în genügt das obige Citat. Bâdjûrî II, 401 bemerkt zu den Worten Ibn Qâsim's: فلا يحدّ بشهادة رجل وامراة ولا بشهادة امرأتين ولا بيمين مردودة ولا بعلم القاضى das Folgende: اى لانه لا يقضى فى حدود الله تعالى.

2) ويسنّ للزانى ولكل من ارتكب معصية ان يستر على نفسه لخبر من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه الحد....... ويتوب بينه وبين الله تعالى فان الله يقبل توبته اذا اخلص نيته.

3) Mit Unrecht fügt Sachau dort dem Satze die Worte hinzu: „meint Baguri“. Bâdjûrî giebt auch hier bloss die Ansicht der schâfi'itischen Autoritäten wieder, ebenso wie das drei Jahrhunderte ältere Fatḥ al-mu'în (لندب الستر الخ) im obigen Citate. Überhaupt hat Sachau viel zu viel Gewicht auf die Individualität Bâdjûrî's gelegt; solche Werke sind im höchsten Grade unpersönlich.

des Strafgesetzes[1]) als durch die blosse Mitteilung der einzelnen Bestimmungen.

Man wird in jeder Hinsicht billigen, dass Sachau sein in vielen brauchbaren, sogar ein paar vortrefflichen orientalischen Drucken[2]) zugängliches Original nicht noch einmal ediert hat. Die Ausgabe des Minhâdj und des Ibn Qâsim, welche van den Berg seinen französischen Übersetzungen dieser Werke beigegeben hat, sind, abgesehen von den vielen Fehlern, als gänzlich überflüssig zu betrachten. Sogar der arabische Text derjenigen Kapitel des Muchtaṣar von Abû Schudjâʿ, welche in Sachau's Lehrbuch zur Behandlung kommen, hätte m. E. ohne Schaden fortbleiben können; derselbe nimmt aber nur 27 Seiten ein[3]). Der Verf. fand (S. XXVII) diese Zuthat zweckentsprechend, weil nun ein Europäer, der etwa einen arabischen Juristen consultieren wolle, nur den betreffenden Paragraphen des Abû Schudjâʿ anzuführen brauche „um an dessen Auslegung jede Frage der Theorie und der Praxis anzuschliessen". Wie das vor sich gehen soll, ist mir allerdings etwas räthselhaft.

In den einzelnen „Büchern" bez. „Theilen" und „Kapiteln" des Lehrbuchs hat Sachau als „Text" die Übersetzung der betreffenden, von ihm in Paragraphen eingetheilten Abschnitte des Abû Schudjâʿ vorangestellt; denselben folgen jedesmal in kleinerem Druck die „Anmerkungen", d. h. die von Sachau übersetzten Erläuterungen Bâdjûrî's.

Druck und Ausstattung des Werkes sind von gleicher Vortrefflichkeit wie bei den übrigen bereits erschienenen Lehrbüchern des Berliner Seminars für orientalischen Sprachen. Druckfehler sind mir nur ganz wenige aufgestossen.

Trotz vielerlei Ausstellungen begrüsse ich Sachau's Lehrbuch als ein höchst erfreuliches Zeichen erwachenden Interesses für das Studium des Islams unter deutschen Orientalisten; hoffen wir, dass es dazu beitrage, viele junge Kräfte für die Urbarmachung dieses zum guten Theil noch wüsten Bodens zn gewinnen.

Kutaradja (Atjèh) Juli 1898.

Dr. C. Snouck Hurgronje.

---

1) Übrigens ist auch dieses rein theoretisch, denn bekanntlich haben die muslimischen Regierungen von jeher ganz andere Grundsätze befolgt.

2) Während sonst die orientalischen Drucke arabischer Werke den europäischen an kritischem Werthe bedeutend nachstehen, gilt dies von den theologisch-juristischen Büchern nicht. Auf diesem Gebiete blieb im Orient die wissenschaftliche Tradition trotz allen politischen und socialen Wirren ungetrübt; in jedem Jahrhundert der Hidjrah wurde namentlich das Fiqh mit ununterbrochenem Fleisse studiert.

3) Bekanntlich wurde der ganze Text des Muchtaṣar schon im Jahre 1859 in Leiden von S. Keyzer mit französischer Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel: *Précis de la jurisprudence musulmane selon le rite Chaféite par Abou Chodjâ'.* Sachau hat den Text der Bûlâqer Ausgabe des Bâdjûrî (1307 H.) reproduziert.

P. Jensen, Hittiter und Armenier. Mit zehn lithographischen Schrifttafeln und einer Übersichtskarte. Strassburg, Trübner 1898. XXVI, 225 S. 8⁰. Mk. 25.—.

Seiner bekannten Abhandlung über die sog. hethitischen Inschriften in Bd. 48 dieser Zeitschrift vom Jahre 1894 hat Jensen obiges Buch folgen lassen. Er führt in demselben die von ihm unternommene Entzifferungsarbeit fort und verfolgt insbesondere weiter den von ihm als feststehend betrachteten Zusammenhang der Sprache der „hethitischen" Inschriften mit dem (indogermanischen) Armenischen. Aus den sehr temperamentvoll geschriebenen Vorbemerkungen des Buches kann man die übrigens recht wohl zu begreifende Bitterkeit und den Unmut des Verfassers darüber herauslesen, dass seine Entzifferungsarbeit, ausser einem im Wesentlichen zustimmenden Artikel von Reckendorf in Zeitschr. f. Assyr. Bd. XI, während vier Jahre von keiner Seite eine ernstliche Nachprüfung erfahren hat, dass man sich aber trotzdem vielfach nicht scheut, mit ungläubigem Achselzucken an derselben einfach vorüberzugehen, oder sich sogar herausnimmt, absprechend über dieselbe zu urteilen, ohne sich durch eigenes Studium der Texte die Kompetenz dazu erworben zu haben. Ganz ohne eigenes Verschulden ist freilich Jensen nicht an dieser Sachlage. Er hätte nämlich entweder die Darlegung seiner Entzifferung in dieser Zeitschrift so gestalten müssen, dass dieselbe für jeden Interessenten auch ohne Einblick in die Inschriften selbst ohne Weiteres hinreichend überzeugend gewesen wäre, oder aber, da er dies nicht that und vielleicht bei der Schwierigkeit der Materie im Rahmen jenes Zeitschriftartikels überhaupt nicht thun konnte, so hätte er von vornherein deutlich erklären müssen, dass er nur solchen ein kompetentes Urteil über seine Entzifferungsarbeit einräume, die sich der Mühe unterziehen, seine Ausführungen an der Hand der Inschriften selbst zu verfolgen. Das hat Jensen selbst gefühlt, wenn er in den Vorbemerkungen zu seinem vorliegenden Buche S. XVI sagt: „Um bei Unvoreingenommenen und Vorurteilslosen eine günstige Meinung von meinen Entzifferungsversuchen zu erwecken, dazu genügten nach meiner Ansicht allerdings die von mir in meiner ersten Abhandlung errungenen und veröffentlichten Resultate durchaus. Um sich aber von deren Richtigkeit zu überzeugen, dazu bedurfte es eines eingehenden Studiums der Arbeit und der Inschriften selbst." Wenn nun aber Jensen wenige Zeilen dahinter fortfährt: „Heute glaube ich sagen zu dürfen, dass die Resultate allein in geschlossener Linie Jeden überzeugen müssen, der sich überzeugen lassen will, ohne dass er sich der Mühe unterziehen müsste, die Inschriften selbst auch nur anzusehen", so halte ich diese Behauptung, mag sie inhaltlich berechtigt sein oder nicht, jedenfalls für einen neuen taktischen Missgriff, den Jensen gegen sein eigenes Interesse begeht, indem er dadurch nur abermals oberflächliches Aburteilen auch über seine

neue Arbeit begünstigen und von eingehendem Studium der Inschriften selbst andere abschrecken wird. Denn — das muss der Klarheit wegen gleich hier bemerkt werden — ein Ersatz etwa für die erste Abhandlung in dieser Zeitschrift ist das neue Buch, wenigstens was die eigentliche Darlegung der Entzifferungsarbeit betrifft, keineswegs; es setzt vielmehr jene Abhandlung einfach voraus. Solches durfte aber auch Jensen mit vollem Rechte thun, und er war nicht genötigt, noch einmal den Gang seiner Entzifferung im einzelnen vorzulegen, da ein ernsthafter Widerspruch gegen dieselbe bis zum Erscheinen seines neuen Buches nicht erfolgt war. Denn was etwa ein Sayce oder ein Halévy dagegen vorbringen zu sollen geglaubt hatten, war so oberflächlich, dass Jensen darüber mit Recht einfach so hinweggehen konnte, wie er es in seinen Vorbemerkungen gethan hat. Eine Abhandlung von Dr. Leopold Messerschmidt „Bemerkungen zu den hethitischen Inschriften“ [1]), die sich gegen Jensens ersten Aufsatz kehrt und seine Entzifferungsmethode als von vornherein verfehlt nachzuweisen sucht, ist erst nach dem Erscheinen von Jensens neuem Buche herausgekommen, konnte also für ihn noch nicht in Betracht kommen.

Nun könnte auch ich bei Besprechung des vorliegenden Buches von Jensen, vorausgesetzt, dass ich mit den in der ersten Abhandlung gelegten Grundlagen im Wesentlichen einverstanden wäre, mich einfach nur an diese Fortsetzung halten, ohne wieder auf die ersten Fundamente zu sprechen zu kommen. Damit wäre indessen, wie die Sache nun einmal liegt, den meisten Lesern wohl wenig gedient. Überdies halte ich mich umsomehr für verpflichtet, an dieser Stelle auch auf die Grundlagen von Jensens Entzifferung einzugehen, als ich bisher noch nicht anderweitig öffentlich Stellung dazu genommen habe.

Dabei ist es nun im Interesse der Sache — weil es Anderen vermutlich auch ähnlich ergangen ist — vielleicht nicht unwichtig, wenn ich ausdrücklich bekenne, dass ich lange Zeit hindurch den hethitischen Forschungen Jensens gegenüber ziemlich skeptisch war, dass die blosse oberflächliche Lektüre seiner Abhandlung in dieser Zeitschrift und auch seines vorliegenden Buches in mir höchstens den Eindruck „möglich“, aber nicht „gewiss“ hervorrief. Auch die an beiden Orten gegebenen Übersetzungsversuche waren nicht dazu angethan, durch ihre blosse Lektüre überzeugend auf mich zu wirken. Von dem Momente an jedoch, in welchem ich die Inschriften selbst vornahm und die Ausführungen Jensens an der Hand derselben auf mich einwirken liess, erkannte ich mit steigender Gewissheit, dass es sich bei Jensens Entzifferungsarbeit um unumstössliche von ihm aufgedeckte Thatsachen, nicht um blosse mehr oder weniger wahrscheinliche Möglichkeiten handelt. Natürlich

1) Erschienen als Heft 5 der „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft“ 3. Jahrgang 1898.

soll das nicht so zu verstehen sein, als ob nun alle Aufstellungen Jensens ohne Weiteres richtig und nicht verbesserungsbedürftig wären. Das widerlegt sich ja einfach schon dadurch, dass Jensen selbst in seinen Darlegungen im Laufe der Jahre gar Mancherlei im Einzelnen geändert hat. Ja, auch an seinem neusten Buche würde er, wie ich aus persönlichen Mitteilungen weiss, bereits wieder recht viele, zum Teil nicht unwesentliche Änderungen vorzunehmen haben. Aber das ist ja im Hinblick auf die in Betracht kommende Materie auch nur ganz selbstverständlich. Unwissenschaftlich wäre in diesem Falle das Beharren und Gleichbleiben, nicht der Fortschritt und der Wechsel. Trotz alledem zieht sich aber durch Jensens Entzifferungsarbeit von den ersten tastenden Versuchen an bis zu dem Stande, zu dem er heute gekommen ist, wie ein goldener Faden eine Summe von Errungenschaften hindurch, die als bleibender unverlierbarer Gewinn zu bezeichnen sind.

Im Folgenden werde ich nun versuchen, dem Leser an der Hand der Inschriften zu zeigen, warum die Entzifferung Jensens als in der Hauptsache vollständig gelungen zu bezeichnen ist. Dabei werde ich, im Einverständnis mit Jensen, auch einige seiner neueren wichtigen Funde, die ihm erst nach Abschluss seines Buches gelungen sind[1]), mit verwerten.

I. Die erste Frage ist die: Ist Jensen in den Sinn der Inschriften wirklich eingedrungen? So wie die Dinge liegen — es handelt sich anerkanntermassen um eine gemischt ideographische und phonetische Schreibweise — ist es ja sehr wohl denkbar, die „hethitischen“ Inschriften dem Sinne nach zu einem grossen Teile verstehen zu können, ohne dass man auch nur von einem einzigen Zeichen die Aussprache festgestellt zu haben brauchte. Hier würde nun von vornherein die ganze Methode eines Entzifferers gerichtet sein, wenn es sich z. B. nachweisen liesse, dass er in einer längeren Inschrift, auf die er bei seiner Entzifferung weittragende Schlüsse baut, die Zeichengruppen in falscher Ordnung liest. So war — abgesehen von allem Anderem — z. B. Peisers Entzifferungsversuch schon aus dem Grunde von Anfang an verfehlt, weil er die von ihm hauptsächlich zu Grunde gelegte Inschrift Jerabis I in 4 Kolumnen teilte, statt die Zeilen, wie Jensen thut, ganz quer durchzulesen. Neuerdings hält nun Peiser, wie Messerschmidt a. a. O. S. 7 [185] mitteilt, an seiner früheren Lesung nicht mehr fest, sondern liest die Inschrift in zwei Kolumnen. Wenn nun Messerschmidt bei Erörterung dieses Punktes fortfährt: „Wer von beiden im Recht ist [nämlich Peiser mit seiner Lesung in zwei Kolumnen oder Jensen mit seiner durchgehenden Lesung in einer Kolumne], lässt sich, soweit ich sehe, aus den in der Inschrift vor-

1) Vgl. dazu auch den neuesten Artikel von Jensen „The undeciphered Hittite Inscriptions. In reply to professor Sayce“ in The Expository Times, April 1899, der mir jedoch erst nach Niederschrift des Folgenden zu Gesichte gekommen ist.

kommenden Gruppen nicht sicher entscheiden. Die Frage wird erst sicher beantwortet werden können, wenn die Entzifferung gelungen ist. Vielleicht spricht das zu Peisers Gunsten, dass Jensen bei seiner Annahme über die vorstehende Ecke hinweglesen muss, eine Unbequemlichkeit, die wohl diese Anordnung als falsch erweist", so zeigt Messerschmidt schon durch diese eine Bemerkung, dass er nur sehr oberflächlich in die Inschriften selbst eingedrungen ist. Denn allerdings lässt sich, ohne dass man auch nur ein Wort vom Sinn oder der Aussprache von Jerabis I zu verstehen brauchte, durch blosse Vergleichung der Gruppen zeigen, dass nur Jensens durchgehende Querlesung berechtigt ist. Für die scheinbaren Kolumnen A und B einerseits, C und D andererseits geben dies ja Peiser und Messerschmidt — belehrt durch Jensens Bemerkung in dieser Zeitschr. Bd. 48, S. 275 Anm. 3; vgl. auch Reckendorf in Zeitschr. f. Ass. Bd. 11, S. 14 — jetzt zu. Dass aber auch B und C und somit alle vier scheinbaren Kolumnen in fortlaufender Reihe quer durch zu lesen sind, lehrt die Gruppe (D 2) ... (C 2) ... (B 2) Bügel Königin ... verglichen mit (A 4. 5) ... Bügel Königin (B 5) ... unwiderleglich.

Dass aber, auch abgesehen von dieser einzig richtigen Zeilenlesung in Jerabis I, Jensen wirklich in den Sinn der Inschriften eingedrungen ist, lehrt u. a. Folgendes. Einen der Hauptausgangspunkte von Jensens Entzifferung bildet die Beobachtung, dass in mehreren der als Königsinschriften zu betrachtenden Texte im Anfange Gruppen stehen, die meist auf ... endigen, während, sei es unmittelbar darnach (Bulgarmaden), sei es an einer späteren Stelle (Bor, Mar'aš Löwe, Jerabis I) ähnliche, aber doch nicht durchweg identische und nicht auf ..., sondern, wenigstens zum Teil, auf ... endigende Gruppen folgen, mit einem an jener ersten Stelle nicht stehenden ... (Bulg. 2), ... (Bor 4), ... (Mar'aš L. 5) oder Zeichen IV 18[1]) dahinter. Die Annahme Jensens, dass in diesen Fällen an erster Stelle, und zwar im Nominativ, Name und Titel des Königs stehen, der die Inschrift hat setzen lassen, dass dagegen die ähnlichen Gruppen an zweiter Stelle Namen und Titel des Vaters des Königs enthalten und im Genitiv stehen, dass endlich das dahinter folgende ... oder ... oder ... oder Zeichen IV 18 der ideographisch bezw. phonetisch geschriebene Ausdruck für „Sohn" ist, erscheint mir durch die Gesamtheit der betreffenden

1) Diese Bezeichnungsweise hier und im folgenden bezieht sich auf die Schrifttafeln am Schlusse von Jensens Buch.

Inschriftenstellen so einleuchtend und so ausschliesslich in Betracht kommend, dass mir jede weitere Diskussion gerade über diesen Punkt überflüssig vorkommt[1]).

Eine weitere für den ungefähren Sinn der Texte sehr wichtige Beobachtung Jensens, die bereits in seinem ersten Aufsatze angebahnt war, aber erst im vorliegenden Buche (s. bes. S. 134 ff. und Schrifttafel I und II) in weiterer Ausdehnung nutzbar gemacht wird und die ganz neuerdings Jensen noch zu weiteren wichtigen Resultaten geführt hat, ist die, dass in fast allen Texten Gottheiten durch Handhieroglyphen mannigfacher Art, in einem Falle auch durch eine Fusshieroglyphe, ausgedrückt werden. Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdlich erscheinende Beobachtung beruht nicht, wie *Messerschmidt* in seiner Besprechung von Jensens Buch in der Orientalist. Litterat.-Ztg. 1898 Nr. 12 Sp. 393 f. oberflächlich darüber aburteilen zu dürfen meint, auf ganz unsicheren Kombinationen, sondern gerade sie gehört, wie einem Jeden bei etwas tieferem Eindringen in die Texte sofort klar werden muss, zum sichersten Bestande der Jensen'schen Errungenschaften. Bezeichnend dafür, dass Jensen gerade in diesem Punkte gewiss das Richtige getroffen hat, ist der Umstand, dass er in seiner ersten Abhandlung bloss auf Grund der Inschriften selbst zu dieser Aufstellung gekommen war und dass er erst nachträglich in den Beischriften zu den Götterbildern von Boghazköi eine glänzende Bestätigung für diese Aufstellung fand. So wie Jensen jetzt, in noch genauerer Präcisierung der betreffenden Ausführungen seines Buches, die Hand- (und Fuss-) Hieroglyphen zu deuten vermag, liegt die Sache folgendermassen. In mehreren Inschriften steht a) an *erster* Stelle eine *flache Hand*, so in Jer. I 2, Jer. II 3, Mar'aš L. 1, Ordasu 1, Bor 2, Bulg. 1, Kirtschoghlu 1; b) an *zweiter* Stelle eine *Faust*, so in denselben Inschriften Jer. I 2, Jer. II 4 (?), Mar'aš L. 3, Ordasu 2, Bor 2, Bulg. 2, Kirtschoghlu 2. Ferner steht aber auch in Hamā I—III 1 die Faust ebenfalls an zweiter Stelle, während hier an erster Stelle statt der flachen Hand vielmehr Bügel + [2]) erscheint. Diese Gottesbezeichnung Bügel + X findet sich noch Bulg. 3, Gürün II 2 und, wie ich vermute, auch Ivriz I 1, wo ich gegen Jensen Schrifttafel I β 1 annehme, dass einfach das Zeichen X vorliegt, und an der unmittelbar darüber befindlichen Bruchstelle den Bügel ergänze. Endlich steht in Gürün I 4, II 6 (vgl. auch II 1 und 2) an erster Stelle ein Zeichen (Schriftt. I β 2), das wahrscheinlich den Dreizack darstellt[3]). Aus

---

1) Auch *Messerschmidt* vermag in seiner Polemik S. 11 ff. [189 ff.] nichts Entscheidendes gegen diese Aufstellung Jensens vorzubringen.

2) Dafür im folgenden X.

3) Dasselbe Zeichen, als Gotteshieroglyphe, liegt gewiss auch in der Schaleninschrift vor und darf nicht, wie von Jensen Schriftt. III 9 geschieht, mit dem Zeichen identifiziert werden. Vgl. auch Jer. III 4.

diesen Entsprechungen geht hervor, dass 1. die flache Hand Hieroglyphe der ersten Hauptgottheit in den Inschriften ist und zwar wohl einer männlichen Gottheit, dass 2. die Faust Hieroglyphe der zweiten Hauptgottheit ist und zwar wahrscheinlich einer weiblichen Gottheit, wohl derselben Gottheit, die wir auch in dem Kopfe einer Königin Jer. I 2. 5, Jer. III 3, Fraktin (Zeichen Schriftt. III 8) zu erkennen haben. Ferner lehrt der stehende Gebrauch der Fausthieroglyphe an zweiter Stelle, dass die an erster Stelle stehenden verschiedenen Hieroglyphen (flache Hand, Bügel + X, Dreizack) Bezeichnungen für eine und dieselbe Gottheit und zwar wahrscheinlich für den Götterherrn, den Gemahl der durch die Faust ausgedrückten Göttin, sind. — Neben diesen Hieroglyphen für die beiden Hauptgottheiten erscheinen nun in den Inschriften namentlich noch c) solche für eine dritte Gottheit, nämlich α) eine schräg aufwärts gestreckte Hand, so Jer. I 3, Jer. III 2, Fraktin, Ivriz I 2, Mar'aš II, β) eine Figur, den unteren Teil eines Mannes mit zwei schreitenden Beinen darstellend, Gürün I 4, II 6 (Schriftt. I 4), mit der gewiss auch die Figur mit zwei Beinen Jer. III 4 identisch ist. Da am Ende von Hamā I—III Ähnliches von γ) ∩ ↑ ∩ ☉[1]), das sich auch noch auf der Schale findet[2]), ausgesagt wird, wie von der Hieroglyphe mit den beiden Beinen in Jer. III 4, so ist es zunächst wohl sicher, dass auch ∩ ↑ ∩ X dieselbe Gottheit, wie diese Fusshieroglyphe β ist. Andererseits scheint auch, nach Jerabis III 2, die schräg aufwärts gestreckte Hand mit ∩ ↑ ∩ X identisch zu sein, also α, β und γ dieselbe Gottheit zu repräsentieren. — Somit läge in Hamā I—III eine Trias von einem Götterpaar und einem dritten Gotte vor, dieselbe Trias in Fraktin, ferner, jedoch vermehrt um einige weitere Gottheiten, in Jerabis I (und II?), Mar'aš Löwe, Gürün; die Dyas allein, Götterherr und dessen Gemahlin, in Ordasu, Bor, Bulg., Kirtschoghlu; die beiden männlichen Gottheiten allein in Ivriz und auf der Schale.

All das Vorhergehende, das sich bis zu einem gewissen Grade von Sicherheit bloss aus den Texten selbst entnehmen lässt und auch von Jensen zuerst allein aus diesen erschlossen worden ist, findet nun eine sehr erwünschte Bestätigung durch die Hieroglyphen in den kurzen Beischriften, die die Hauptgötter in den Götterdarstellungen am Yasilikaya bei Boghazköi tragen. Dort hat der erste Gott, also doch wahrscheinlich der Hauptgott, der Götterherr, das Gotteszeichen (◎), mit einem wahrscheinlich den Dreizack darstellenden Zeichen (Schrifttafel I 2 β) darunter, vor sich; die ihm gegenüberstehende, doch wohl seine Gemahlin vorstellende Göttin nach Jensens genauer Feststellung wahrscheinlich unter dem Gotteszeichen

1) Für das letzte Zeichen im folgenden wieder X.

2) Auch hier nehme ich, gegen Jensen Schriftt. I β 1, an, dass es sich einfach um das Zeichen X handelt.

die Zeichen und darunter eine Faust (Schriftt. I 3). Ferner hat der hinter dieser ersten Göttin stehende kleinere Gott mit der Doppelaxt deutlich unter dem Gotteszeichen das den Unterkörper eines Mannes darstellende Zeichen mit zwei schreitenden Beinen (Schriftt. I 4) vor sich. Ebenso lehren die Beischriften auf dem Felsenrelief von Fraktin, dass durch den Kopf einer Königin (Schriftt. III 8) mit Bügel (Schriftt. IV 11) darüber die Hauptgöttin bezeichnet wird, die ausserdem davor dieselbe Gruppe wie in Boghazköi und darüber vielleicht eine Handhieroglyphe, wahrscheinlich dann wieder eine Faust, als Beizeichen hat.

Ich habe gerade über diesen Punkt bezüglich der Götterhieroglyphen absichtlich eingehender referiert, weil, wie schon oben angedeutet, mir hieraus, wo Inschriften und bildliche Darstellungen sich gegenseitig stützen, besonders deutlich hervorzugehen scheint, dass Jensen im allgemeinen wohl wirklich in den Sinn der Inschriften eingedrungen ist. Giebt man aber Jensen die Deutung der Hand- (und Fuss-) Zeichen als Götterhieroglyphen zu — und ich für meinen Teil finde, dass man nach dem vorliegenden Thatbestande gezwungen ist, dies zu thun — so ist damit über den Sinn der Inschriften schon von vornherein ziemlich fest entschieden. Denn dann wird der überwiegend grössere Teil der Inschriften, in denen diese Hieroglyphen vorkommen, mit grosser Wahrscheinlichkeit das Verhältnis des Verfassers der Inschriften zu den verschiedenen darin genannten Göttern zum Ausdruck bringen. Der verhältnismässig kleine, noch übrig bleibende Teil, namentlich am Anfang, zuweilen auch am Schluss der Inschriften, muss dann naturgemäss Name und Titel der Könige, Nennung des Gebiets, über das sie herrschen, ihre Genealogie und Ähnliches enthalten. Auf diese Weise sind nun namentlich in einigen kürzeren, aber vollständig oder wenigstens nahezu vollständig erhaltenen Inschriften, wie der Schalen-Inschrift, der Steleninschrift von Bor, der Inschrift Jerabis I und II, den Inschriften Hamā I—III, diejenigen Gruppen, in denen, nach Ausscheidung der Göttertitulaturen, allein Königsnamen, Gebietsnamen u. s. w. gesucht werden können, so an die Hand gegeben und so wenig ausgedehnt, dass man nicht etwa blosse Willkür, sondern einfache Konsequenz darin sehen muss, wenn Jensen z. B. in Bor gerade die Gruppe oder in den Jerabis-Inschriften gerade die Gruppe für die Gebietsbezeichnung in Anspruch nimmt.

Man kann es ja nun vielleicht bedauern, dass die meisten der Inschriften nicht **mehr** historischen Inhalt haben, sondern sich zumeist einfach etwa auf die Formel reducieren lassen: „Ich bin der und der, König von dem und dem Lande, Sohn des und des Königs, Knecht des und des Gottes, Diener der und der Göttin, Verehrer des und des weiteren Gottes“. Aber für „undenkbar“ darf man dies darum nun doch nicht erklären. Vielmehr lassen

sich mancherlei Analogien gerade für einen derartigen Inhalt von Inschriften z. B. aus den altbabylonischen Königsinschriften entnehmen.

II. Die zweite Frage: Hat Jensen mit der Lesung der Zeichen im Grossen und Ganzen Recht, ist, wie schon oben bemerkt, dadurch noch nicht ohne Weiteres beantwortet, dass man zugiebt, er habe den Sinn richtig erkannt, sondern sie bildet ein Gebiet für sich im Ganzen der Entzifferungsangelegenheit. Hier sind es, wie allgemein bekannt sein dürfte, vor allem die vermuteten Gruppen für Ortsnamen, von denen ausgehend Jensen eine Reihe von Zeichenlesungen gewonnen hat. Dass diese Gruppen von Jensen nicht willkürlich herausgegriffen sind, wurde am Schlusse von Nr. I betont. Dazu kam gleich im Beginn der Entzifferung die geniale Idee[1], in der Gruppe ▫|▫ [Zeichen] [Zeichen] ▫|▫, die sich in mehreren Inschriften aus Cilicien wiederholt an Stellen findet, an denen ein Königstitel zu erwarten ist, den wohl als Titel aufzufassenden Namen verschiedener Cilicierkönige Συεννεσις zu vermuten.

Von diesen grundlegenden Identificierungen und Lesungen erscheinen mir als völlig gesichert die der Gruppe ▫|▫ [Zeichen] [Zeichen] ▫|▫ als *Ś-'-n-ś* d. i. Συεννεσι-ς, von [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] als *Karkami* (*-k-mi*) d. i. Karkemi-š, von [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] als *Kar(i)kma* (-(*i*)*k-m*) d. i. Karkemi-š, von [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] als *'-m-('Amat)-t'* d. i. Hamāt, von [Zeichen] ▫|▫ als *Tr-ś* d. i. Tarsus, somit die Lautwerte ▫|▫ = *ś*, [Zeichen] = ', [Zeichen] = *n*, [Zeichen] = *k*, [Zeichen] = *mi*, [Zeichen] bezw. [Zeichen] = (*i*)*k*, [Zeichen] = *m*, [Zeichen] = *t'*, [Zeichen] = *tr*. Aber auch die Gewinnung weiterer Lautwerte, wie vor allem der Vokale [Zeichen] = *á* und [Zeichen] = *í*, von [Zeichen] = *r*, [Zeichen] = *w*, [Zeichen] = *ar* resp. *íá* u. a. wird man für gut begründet erachten müssen, wenn es auch an diesem Orte nicht möglich ist, den Gründen Jensens im einzelnen nachzugehen. Der stärkste Beweis für die richtige Bestimmung der genannten Lautwerte liegt übrigens gar nicht in der Einzelbegründung, sondern, wie Jensen in der Vorrede S. XVIf. selbst hervorhebt, darin, dass sich die teilweise ganz unabhängig von einander gewonnenen Lesungen mehrfach gegenseitig aufs beste kontrollieren und niemals miteinander kollidieren. Das ist besonders zu betonen gegenüber der von Messerschmidt beliebten Manier, die Gründe für die Ansetzung eines jeden einzelnen Lautwertes bei Jensen nicht ausschlaggebend zu finden und daraufhin die ganze Entzifferung zu verwerfen.

1) Messerschmidt will, nach S. 34 [212] a. a. O., diese Idee, unabhängig von Jensen, ebenfalls gehabt haben; verwirft sie aber schliesslich aus ganz nichtssagenden Gründen trotzdem. Wenn diese Unabhängigkeit eine absolute ist, nicht auf unbewusster Reproduktion von Jensens Fund (derselbe datiert vom 31. Dezember 1892! s. ZA. VII, 365) beruht, so läge darin ja ein nicht zu unterschätzender Beweis für die Folgerichtigkeit dieses Gedankens.

Weniger sicher, wie das auch in der Natur der Sache liegt, ist dagegen noch die Lesung der meisten Ideogramme, sowohl für Nomina propria als für Appellativa, namentlich wenn die Lesung nicht durch ein oder mehrere phonetische Komplemente oder durch eine völlig phonetische Schreibung an einer Parallelstelle an die Hand gegeben ist. Jensen ist sich aber auch dessen voll bewusst, dass an diese seine Ideogramm-Lesungen nicht derselbe Massstab der Sicherheit angelegt werden darf, wie an die Lesung der phonetisch geschriebenen Wörter; er spart darum auch gerade auf diesem Gebiete nicht die reichliche Anwendung von Fragezeichen. Wer nur ein bisschen mit alten Schriftsystemen sich vertraut gemacht hat, die Ideogramme neben phonetischer Schreibung verwenden, wie das Assyrisch-Babylonische und das Ägyptische, für den kann es auch gar nichts Auffälliges haben, wenn die Lesung der meisten Ideogramme, trotzdem deren Bedeutung ganz feststehen kann, noch allerlei Schwankungen durchmachen muss, bis auch sie vielleicht einmal durch einen glücklichen Zufall endgiltig festgestellt werden kann.

Jensen kennt nun freilich noch ein weiteres Mittel, als phonetische Komplemente und phonetische Schreibungen an Parallelstellen, um der Lesung von Ideogrammen beizukommen, ein Mittel, von dem er gerade in seinem vorliegenden Buche einen viel weitergehenden Gebrauch macht, als noch in seiner ersten Abhandlung. Das ist die von ihm angenommene Verwandtschaft oder vielmehr Identität der Sprache der „hethitischen“ Inschriften mit dem indogermanischen Armenisch. Man hat in dieser Hinsicht Jensen wohl mehrfach den Vorwurf gemacht, dass er sich hierbei in einem circulus vitiosus bewege, insofern er für ein seiner Bedeutung nach noch nicht einmal ganz sicheres Zeichen oder Zeichengruppe den doch erst zu beweisenden Zusammenhang mit dem Armenischen heranziehe und von letzterem aus jenes Zeichen oder Zeichengruppe der Inschriften erkläre. Es ist zuzugeben, dass Jensen im Einzelnen in dieser Hinsicht wohl gleich etwas zu weit gegangen ist, dass z. B. die Lesung des als Vignette auf dem Titel fungierenden Zeichens (Faust mit Dolch) als *hat* und die Deutung desselben als Hatier wegen armenisch *hatanel* „schneiden“, oder die Lesung des als Füllenkopf gedeuteten Zeichens Schriftt. IV 3 als *Mutal* wegen armenisch *mutruk* „Füllen“ bis jetzt mehr genial als sicher zu nennen ist. Ebenso muss die, von Jensen auch nur mit Fragezeichen gegebene Lesung der Gruppe als *Arṣauiā* wegen armenisch *artsiv—artsui* „Adler“ als noch äusserst unsicher gelten. Dagegen wird man nicht umhin können, prinzipiell diese Heranziehung des Armenischen für die Lesung von Ideogrammen für berechtigt zu halten, wenn sich der Armenismus des Hittitischen nun wirklich auf anderem Wege herausstellt. Das führt zur letzten Frage.

III. Hat Jensen Recht mit der Annahme, dass die Sprache der „hethitischen" Inschriften verwandt sei mit dem heutigen Armenisch oder vielmehr geradezu die Mutter desselben sei? Referent versteht vom Armenischen nichts, ist darum für Einzelfragen, die sich an dieses Problem knüpfen, völlig inkompetent. Vielleicht vermag ich aber gerade deshalb um so unbefangener über den Grad der Sicherheit derjenigen Wörter und Flexionsendungen zu urteilen, die Jensen ohne Herbeiziehung des Armenismus nur aus den Inschriften selbst gewonnen hat und die er dann erst mit dem Armenischen zusammenstellt. Bloss aus dem Zusammenhang der Inschriften selbst sind gewonnen die in denselben phonetisch geschriebenen Wörter (vgl. zum Folgenden die Liste bei Jensen S. 89 ff.) *'-ś-t́-r* Sohn; *ś-ṕa* (*ś-w-í*) Kind; *m-t*(*a*)*r* Mutter (nicht ganz sicher); *r* Mann, *t́-í-í* Herr; *r-p*(*á*)*-ś-á* Diener; *ś-t́-r* Knecht; *m-ś-*(*í*) gross; *r-'* männlich, tapfer; *'-ś* ich; *á-í*, *á-í-ś* dieser; *mí* ich bin: von Flexionsendungen ein Genitiv Singularis auf *í-á*[1]), sehr wahrscheinlich ein Genitiv Pluralis auf *-m*, eine Gentilnamenendung *-íá*; die syntaktische Erscheinung, dass der Genitiv seinem Regens sowohl folgen, als vorangehen kann. — Wenn mir nun Jemand erzählen würde, dass etwa in Südafrika eine Sprache gesprochen wird, in welcher *ustr* Sohn, *zavak* Kind, *mayr* Mutter, *ayr* Mann, *tēr* Herr, *arbaneak* Diener, *struk* Knecht, *mets* gross, *ari* tapfer, *es* ich, *ays* dieser, *em* ich bin heisst, eine Sprache, in welcher *mayr* Mutter nachweislich auf älteres **matir*, **mātēr*, *em* ich bin auf älteres *emi* zurückgeht u. s. w., für die ferner eine alte später abgefallene Genit. Plur.-Endung auf *-m* angenommen werden muss, so würde ich diese Übereinstimmungen mit der Sprache der „hethitischen" Inschriften vielleicht für einen allerdings sehr merkwürdigen Zufall erklären. Wenn nun aber diese Sprache mit den Wörtern *ustr*, *mayr* u. s. w. nicht allzufern von, ja zum Teil in eben den Gegenden, in denen jene Inschriften etwa in der Zeit 1000—600 v. Chr. gesetzt wurden, gesprochen wird, wenn ausserdem ferner nichts entscheidend dagegen, wohl aber manches dafür spricht, dass die Verfasser unserer Inschriften Indogermanen waren, so würde ich von meinem semitistisch-sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus es allerdings für zwingend erachten, anzunehmen, dass die Sprache der „hethitischen" Inschriften, sei es die direkte Mutter des heutigen Armenisch, oder wenigstens ein ihm und dem alten Armenisch nächststehender Dialekt war. Nachdem dazu noch neuerdings ein speziell für das Armenische kompetenter Beurteiler wie Brockelmann in den Gött. Gel. Anz. 1899, No. 1 sich aufs entschiedenste für die Richtigkeit von Jensens Zusammenstellung des Hittitischen mit dem indogermanischen Armenisch ausgesprochen

1) Der Gen. Sing. auf *-ár* ist nach neueren Forschungen Jensens zu eliminieren und dafür durchweg *-íá* zu lesen; vgl. dazu die von Jensen in der Theol. Lit. Ztg. 1899, Nr. 3, Sp. 70 bereits angewandte Lesung *T*(*a*)*r-ś-íá* statt früherem *T*(*a*)*r-ś-ár*.

hat, darf diese These Jensens jetzt wohl als absolut sicher gelten und wird es nicht mehr länger angehen, dass die Indogermanisten dieselbe so gut wie ganz ignorieren.

Ausser diesem im Obigen versuchten direkten Nachweise von der Richtigkeit der Jensen'schen Entzifferung lässt sich, wie mir scheint, ohne dass man sich der Gefahr eines circulus vitiosus aussetzt, auch folgender indirekte Beweis anführen. Ich halte es nämlich für ganz ausgeschlossen, dass Jensen zu solchen zum Armenischen durchweg stimmenden Resultaten kommen könnte, wenn die Basis seiner Entzifferung nicht richtig wäre. Läge hier von vornherein ein falscher Ausgangspunkt vor, so wäre es doch ganz undenkbar, dass sich alles, was sich hisher als Resultat der Entzifferung ergiebt, ohne Schwierigkeit nach dem Armenischen erklären lässt[1]), ja dass es gelingt, immer neue Zusammenhänge zwischen armenischen Wörtern und aus den Inschriften gewonnenen Lesungen aufzufinden[2]).

Das ganze neue Buch Jensens ist nun, wie bereits oben angedeutet, von dieser von ihm gewonnenen Position aus geschrieben, dass seine Entzifferungsarbeit richtig und nicht mehr erst wieder von neuem des Beweises bedürftig, und dass die von ihm entzifferte Sprache mit dem indogermanischen Armenisch identisch ist. So versteht sich der ganze Inhalt und die Anlage des Buches, von dem ich hier nur noch kurz die Kapitelüberschriften geben will; Kap. I Das Volk und das Land der Hatio-Hayk'. Kap. II Die hatisch-armenischen Inschriften (Liste der bekannten Inschriften, Transskriptions- und Übersetzungsversuche). Kap. III Das hatisch-armenische Schriftsystem. Kap. IV Die Sprache der Hatier und das Armenische. Kap. V Zur hatisch-armenischen Religion. Kap. VI Zur hatisch-armenischen Geschichte. — Ich nehme davon Abstand, was keine Kunst wäre, nach beliebter Manier Einzelheiten aus dem Buche herauszugreifen und zu bemängeln, und glaubte statt dessen den Lesern dieser Zeitschrift einen grösseren Gefallen zu thun, indem ich auf die Grundfragen der Entzifferung in der obigen Weise einging. Was nicht bleibend, sondern nur vorübergehender Natur an seinen Ausführungen ist, weiss Jensen selbst vielleicht besser, als irgend einer seiner Kritiker. Nicht unterlassen möchte ich es aber, besonders noch auf den Abschnitt über hatisch-armenische Religion aufmerksam zu machen, in welchem Jensen eine grosse Menge von zum Teil sehr entlegenem Einzelmaterial zu einem grossen mythologisch-historischen Gesamtbilde vereinigt hat: „Wir sehen

---

1) Zwei Punkte, die scheinbar Schwierigkeiten machten, der Genit. Sing. auf *-ar* und das Adj. *ímía* „gross“, fallen jetzt weg. S. dazu die Anmerkung auf S. 177 und Jensen in der Expos. Times (s. o. S. 170 Anm.).

2) Obwohl ich, nach persönlichen Mitteilungen von Jensen, noch eine ganze Reihe derartiger von ihm neu gefundener, mehrfach ganz besonders frappanter hittitisch-armenischer Übereinstimmungen als Beweise anführen könnte, halte ich es doch für richtiger, die Bekanntgebung dieser neuen weiteren Funde Jensen selbst zu überlassen.

in Syrien beim Anbruch des Tages der Geschichte den Wettergott auf dem Thron; wir sehen an seiner Seite die grosse Mutter, die Gebärerin dessen, das da Leben hat; ihr zugesellt als Buhlen den Sonnengott. Wie sich diese Trias später in Persien den Eingang erzwingt, so geht ihr Siegeszug, mit der grossen Göttin an der Spitze, über die Hatier[1]), über Kleinasien hin. Die grosse Göttin macht dort nicht Halt, bis in den fernen Westen dringt sie, sie erobert sich das Abendland, sie ist unüberwindlich durch Raum und Zeit. Wie das Heidentum untergeht, geht sie nicht unter, sie lebt fort im Marienkult unserer Tage (S. 176 f.)“.

Sehr dankenswert sind die ausführlichen mit besonderer Sorgfalt angefertigten Verzeichnisse am Schlusse des Buches, die nicht ausschliesslich auf die Angaben des Buches selbst, sondern auch auf die früheren Abhandlungen von Jensen in dieser Zeitschrift, Bd. 48, in Masperos Recueil, Vol. XVIII und in der Wien. Ztschr. f. d. Kunde d. Morg., Bd. X, Bezug nehmen, so dass man auf Grund derselben ohne weiteres sich leicht darüber unterrichten kann, wo Jensen bereits früher diese oder jene Lesung festgestellt hat, mit der er in seinem Buche einfach als bereits gewonnenem Resultate operiert.

Desgleichen werden die mit grosser Sorgfalt angefertigten Schrifttafeln namentlich von demjenigen, der wirklich in die Inschriften selbst eindringt, als sehr angenehme Beihilfe empfunden werden. Ebenso ist die beigegebene Übersichtskarte am Schlusse des Buches ein willkommenes Hilfsmittel zur Orientierung über die Fundgebiete der Inschriften. Dagegen vermisst man in dem im übrigen ja so äusserst splendid ausgestattetem Buche nur ungern die Anwendung von hethitischen Typen. Nachdem einmal eine Anzahl der gebräuchlichsten Zeichen angefertigt war und ohne allzugrosse Schwierigkeit auch noch einige weitere hergestellt werden konnten, wäre es für das Verständnis eine erhebliche Erleichterung gewesen, wenn statt ausschliesslicher Transskription wenigstens stellenweise auch hethitische Typen selbst Verwendung gefunden hätten.

Noch empfindlicher allerdings als der zuletzt erwähnte Mangel ist der Umstand, dass die Inschriften selbst nicht im Originaltexte beigegeben sind, so dass man, um das Buch mit Erfolg studieren zu können, sich zuerst die Originalpublikationen an ziemlich zerstreuten Stellen zusammensuchen muss. Ich hätte, offen gestanden, eine auch noch so primitive autographische Reproduktion wenigstens der besterhaltenen Inschriften den mit so vieler Mühe hergestellten Schrifttafeln beinahe noch vorgezogen, zumal Jensen durch die ihm zur Verfügung stehenden Abgüsse, Abklatsche und Photographien hier ja mancherlei, anderen unzugängliche, Verbesserungen geben konnte. Ich erwähne jedoch gerade diesen Mangel nicht so sehr, um Jensen daraus einen Vorwurf zu machen, als um

1) Vgl. dazu die obigen Ausführungen über die von Jensen erkannte Trias von Götterherr, Götterherrin und drittem Hauptgott in den Inschriften.

auch an dieser Stelle meinerseits mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass, was auch Jensen selbst immer wieder betont, die dringendste Forderung für eine weitere fruchtbare Behandlung dieses Gebiets darin besteht, vor allem ein zuverlässiges Corpus inscriptionum herzustellen. Dazu gehört freilich nicht etwa bloss eine Vereinigung des sehr zerstreut publizierten Materials an einem einzigen Orte, sondern vor allem eine genaueste Kollation nicht nur der vornehmlich in den Museen von London und Konstantinopel befindlichen Inschriften, sondern vor allem auch der Inschriften in Kleinasien selbst. Es ist dringend zu wünschen, dass Jensen, wie er dies schon wiederholt, aber leider bis jetzt vergeblich angestrebt hat, in den Stand gesetzt werde, eine Reise zu diesem Zwecke zu unternehmen, und zwar am besten in Gemeinschaft mit Jemand, der bereits praktische Erfahrung im Bereisen des Orients hat und im Abklatschen und Photographieren von Inschriften Übung besitzt.

Es ist wohl kaum anzunehmen, dass die immense Geistesarbeit, die in Jensens Entzifferung der hethitischen Inschriften vorliegt, im Laufe der nächsten Jahre so schnell die gebührende allseitige Würdigung finden wird. Wünschen wir dem bahnbrechenden Forscher, dass er, unbekümmert um die Gunst oder Ungunst der engeren oder weiteren Fachgenossen, den von ihm eingeschlagenen neuen Weg beharrlich weiter verfolge. Für sehr empfehlenswert würde ich es aber halten, wenn Jensen, um seiner Sache die nötige Anerkennung zu verschaffen und Anderen das Studium der Inschriften zu erleichtern, alsbald in Gestalt einer elementaren Chrestomathie, vielleicht am besten ganz dogmatisch ohne alle nähere Begründung (für die ja einfach auf seine anderweitigen Arbeiten verwiesen werden kann), die Resultate seiner bisherigen Forschungen, verbunden mit Interpretation der Inschriften, in leicht fasslicher Weise vorlegte. Ohne Anwendung einer gewissen Portion Pädagogik kommt man nun eben einmal auch auf den Höhen der Wissenschaft nicht aus.

Leipzig. H. Zimmern.

Über das babylonische Vokalisationssystem des Hebräischen.

Von

Franz Praetorius.

Man hat bisher, soviel mir bekannt, allgemein angenommen, der dem Konsonanten übergesetzte wagerechte Strich bedeute in den Petersburger Propheten und in den wenigen, sonst noch zugänglich gemachten Bruchstücken des komplizierten babylonisch-hebräischen Vokalisationssystems[1]) (ausser Rafe) sowohl Schwa mobile wie Schwa quiescens. Und in der That, wenn man an das babylonische Vokalisationssystem herantritt mit dem Maassstab des tiberiensischen und der für letzteres überlieferten Aussprache, so muss man allerdings sagen, dass der übergesetzte Schwastrich bei den Babyloniern ausserordentlich häufig auch da steht, wo bei den Tiberiensern völlige Vokallosigkeit, also Schwa quiescens verlangt ist.

Aber er steht hier durchaus nicht immer. Vielmehr lässt sich erkennen, dass der Schwastrich, wo man ihn als Schwa quiescens suchen sollte, in bestimmten Formen und in bestimmten Lautverbindungen fehlt, teils so gut wie ausnahmslos, teils doch mit auffallender Häufigkeit.

Ich will das hier nur an den durchgreifendsten und somit schlagendsten Fällen nachweisen, einen erheblichen Teil meiner Beobachtungen zurückstellend.

Wir finden mit grosser Regelmässigkeit מלחמה, נלחם, אלמנה, אלמנות, נלבש, הלבש, הלבשתיו, נלכד, בלתי, טלטל, נפלה, נמשלה, גלגל, סלעו, מלכנו, תאכלנה, אלקים, חלקיהו, נלאה u. s. f. Ferner mit gleich grosser Regelmässigkeit ישראל, כשדים, עשרים, עשרה, נשגב, משגבו, ישמח, עשבם, ישכילו, ישפיקו, תפשתם, ישרף, המשרה u. s. f. Also überall wo der erstere von zwei zusammenstossenden Konsonanten ל oder ש ist, haben die babylonischen Punktatoren das vermeintliche Schwa quiescens bei dem ל und ש nicht bezeichnet.

1) Durch die Güte des Herrn H. L. Strack konnte ich dessen Abschriften aus cod. Tschufutkale 8a benutzen, aus welchem Hiob 36, 1—11 in S. Baers Liber Jobi mitgeteilt sind.

Ich habe es nicht für nötig gehalten, die oben gegebenen Beispiele durch Stellennachweise zu belegen, da sich jeder durch Lesen weniger Seiten der Petersburger Propheten von der Richtigkeit der Beobachtung leicht überzeugen kann. Ich weiss wohl, dass Ausnahmen vorkommen, die indes die Richtigkeit der Beobachtung nicht im geringsten beeinträchtigen. Und ich möchte diese Ausnahmen hier und anderswo damit erklären, dass auch in den Petersburger Propheten bereits ein Verkennen der Bedeutung des Schwastriches begonnen hatte.

Wenn dem gegenüber ebenso regelmässig geschrieben wird z. B. שמענו, ישאירו, משפט, מקדש, תסגר u. s. f., so deutet das m. E. klar darauf hin, dass hier ein Unterschied in der Aussprache angedeutet werden soll: Nach Absicht der babylonischen Punktatoren sollte *šāma'ĕnū*, *yašĕ'īrū*, *mišĕpāṭ*, *miqĕdāš*, *tasĕgēr* gesprochen werden, und so in den meisten Fällen, wo zwei Konsonanten zusammenstossen, mit einem wenn auch noch so flüchtigen Vokalanstoss zwischen beiden, ungeachtet der Aspirationslosigkeit einer eventuell folgenden בגדכפת (vgl. שָׁלְחָה, יִחַדְ). Der Schwastrich sollte also hier ein (wenn auch parasitisches) Schwa mobile bezeichnen. Dagegen מלחמה, ישראל sollten gesprochen werden *milḥāmā*, *yisrā'ēl* mit völliger Vokallosigkeit des ל und ש.

Wenn ferner von zwei zusammenstossenden Konsonanten der erstere völlig vokallos, der andere aber mit Schwa mobile versehen ist, so fehlt dem erstern Konsonanten herrschend der Schwastrich. Auch hier kann ich aus der angedeuteten Gewohnheit der Babylonier nur den Schluss ziehen, dass sie den so beliebten Einschub eines ganz flüchtigen Vokalanstosses zu vermeiden pflegten, wenn der unmittelbar folgende Konsonant bereits ein altes, berechtigtes Schwa mobile hatte. Ein lautlicher Grund zu dieser Abneigung liegt ja nahe genug. Man findet also durchaus herrschend geschrieben z. B. לחמך (aber לחמו), נשברה, נשברו, תשברו (aber לשברך), תשקלו, ממלכות (aber ממלכות), ימשלו, מספחתיכם, תצלחו, וישמעו u. s. f. Auch hier finden sich Ausnahmen, die aber das erdrückende Übergewicht der Regel nicht in Frage stellen können.

Wenn endlich der Schwastrich bei den Babyloniern bewusstes Zeichen der Vokallosigkeit sein könnte, so sollte man ihn doch auch wohl über dem letzten Konsonanten konsonantisch auslautender Wörter erwarten, wie das arabische *Sukūn*. Davon findet sich aber auch nicht die geringste Spur: Nur נשבר, אותם u. s. f., nie etwa auch nur vereinzelt נשבר, אותם.

Eigentümlich ist bei den beiden Verbis היה und חיה Setzung und Nichtsetzung des Schwastriches verteilt. Wir finden ohne denselben יהיה, תהיה, אהיה bei häufigstem Vorkommen fast ausnahmslos. Dagegen mit Schwastrich יהיו, תהיו, ebenfalls häufig

und fast ausnahmslos. Ganz ebenso bei den entsprechenden Formen von חיה. Seltneren Vorkommens zwar sind die übrigen Imperfektformen נהיה, תהיו, תהיינה, aber auch hier herrschend der Schwastrich. Desgleichen im Nifal נהיה, נהיתה. (Die Infinitive להיות, בהיות, מהיות, bei denen ein altes, berechtigtes Schwa mobile vorliegt, kommen hier nicht in Betracht.) Auch hieraus geht wieder soviel hervor, dass die babylonische Vokalisation eine bestimmte Absicht damit verfolgte, wenn sie einen seiner Bildung nach vokallosen Konsonanten mit dem Schwastrich versah. Es dürfte sonst durchaus nicht zu verstehen sein, warum der Schwastrich gerade den drei Formen יהיה, תהיה, אהיה so beständig versagt ist, während יהיו, תהיו ihn haben. Und dass jene Absicht einen lautlichen Beweggrund haben muss, dass keine willkürliche Spielerei vorliegt, dürfte von vornherein alle Wahrscheinlichkeit für sich haben. Warum hier aber die durch die Vokalisation ausgedrückte lautliche Differenzierung eingetreten ist, kann ich nicht erkennen. — Natürlich geht für die Natur des tiberiensischen Schwa in diesen Formen aus der babylonischen Vokalisation nichts Sicheres hervor; v e r m u t e n aber darf man vielleicht, dass die Beständigkeit von יהיה, תהיה, אהיה eher zu Gunsten der Auffassung des tiberiensischen Schwa als Schwa quiescens spricht, und zwar nicht nur in יִהְיֶה, תִּהְיֶה, אֶהְיֶה, sondern auch in יִהְיוּ u. s. w.

Aus den hier mitgeteilten Beobachtungen scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, dass der Schwastrich im komplizierten babylonischen Vokalisationssystem keineswegs auch Schwa quiescens, sondern ausschliesslich Schwa mobile bedeutet, dass aber kurzer und kürzester Vokalanstoss einerseits und vollständige Vokallosigkeit andererseits in der babylonischen Überlieferung der hebräischen Aussprache anders gegen einander abgegrenzt waren, als in der tiberiensischen, und zwar zum Vorteil des kurzen und kürzesten Vokalanstosses. —

Weder über das Verhältnis des babylonischen zum tiberiensischen Vokalisationssystem, noch über ihre Entstehung sind äussere Zeugnisse bekannt; bei der Beurteilung dieser Verhältnisse sind wir vielmehr lediglich auf innere Anzeichen angewiesen. Verschiedene innere Anzeichen scheinen nun darauf hinzudeuten, dass der tiberiensischen Vokalisation die babylonische, d. h. die komplizierte babylonische vorangegangen ist, dass die Tiberienser ihre Vokalzeichen erst auf Grund der komplizierten babylonischen gebildet haben. Wenn ich die oben ausgeführte Thatsache ins Auge fasse, dass bei den Babyloniern der Schwastrich lediglich den Vokalanstoss bezeichnet, dass dieser Vokalanstoss aber bei den Babyloniern in erheblich weiterem Umfange vorhanden war als bei den Tiberiensern, so glaube ich aus dieser Sachlage heraus den Weg zu erkennen, auf dem das tiberiensische ְ (das auch der Form nach wahrschein-

lich von dem babylonischen Schwastrich herstammt) zu seinen beiden Werten gelangt ist. Die Quelle dieser Verschlechterung des Systems scheint deutlich zu Tage zu liegen:

Weil die babylonische Überlieferung vielfach da einen kurzen Vokalanstoss sprach und bezeichnete, wo die Tiberienser nur Vokallosigkeit kannten, so schien es den letzteren, als habe das babylonische Schwa beide Werte; und sie nahmen auf Grund dieser falschen Beobachtung nunmehr auch das Schwa quiescens in ihr System auf und führten den Gebrauch desselben folgerichtig durch. Gewiss glaubten sie damit das babylonische System zu verbessern, in sofern ihnen dasselbe von seinem Schwa quiescens nur lückenhaften und schwankenden Gebrauch zu machen schien. — Nur beim wortauslautenden Konsonanten drängte sich das Fehlen des Schwastriches, im Gegensatz zu seiner ungeheuren Häufigkeit im Wortinnern, doch auch den Tiberiensern so sehr als feste Regel auf, dass sie hier nichts änderten. Vielmehr setzten sie im Wortauslaut ihr Schwa nur in den wenigen Fällen ein, wo die ihnen überlieferte Aussprache — anscheinend anders als die der Babylonier — ein auslautendes ĕ zeigt, also z. B. וַיֵּשְׁבְּ = וישׁב, רָחַצְתְּ = רחצת u. a. m. (Woher das Schwa im tiberiensischen ךְ stammt, weiss ich nicht.)

Im Zusammenhange mit anderen Übereinstimmungen betrachtet, scheint es wahrscheinlich, dass der babylonische Schwastrich das den Syrern entlehnte Mehaggyānā-Zeichen ist[1]). Man hat sich diesen so naheliegenden Ausblick auf das syrische Mehaggyānā bisher eben durch die irrige Annahme getrübt, der babylonische Schwastrich sei sowohl quiescens wie mobile. Mehaggyānā hat aber in der babylonischen Vokalisation seine aus dem Syrischen bekannte Funktion erheblich erweitert. Allerdings nur in einer Weise, die unmittelbar nahe lag und die fast naturgemäss geboten war, nachdem das Zeichen von seinem syrischen Ursprunge losgerissen, plötzlich auf fremdes Gebiet verpflanzt worden war. Es bezeichnet nicht nur das zur Erleichterung der Aussprache zwischen zwei zusammentreffenden Konsonanten fakultativ eintretende Hülfsschwa, sondern auch das durch die Wortbildung geforderte, berechtigte alte Schwa mobile. Es hätte geradezu tiefer theoretischer Erwägungen seitens der Verpflanzer des Zeichens bedurft, wenn diese Überschreitung der ursprünglichen Funktion nicht hätte eintreten sollen. In dem einfacheren babylonischen Vokalisationssystem, das sich bei den südarabischen Juden herausgebildet hat (und das ich keineswegs für das ursprünglichere halte), ist nur diese sekundäre Funktion des Schwastriches erhalten: der Schwastrich bezeichnet hier lediglich

1) Nahe liegende Erwägungen können auch darauf deuten, dass der Gebrauch des übergesetzten wagerechten Striches als Rafe lediglich eine Abzweigung vom Mahaggyānā sein dürfte. Doch soll diese Hypothese nicht weiter verfolgt werden.

das berechtigte alte Schwa mobile. Ein zwischen zwei zusammenstossende Konsonanten etwa tretendes Hülfsschwa bleibt hier unbezeichnet — und selbstverständlich auch die völlige Vokallosigkeit eines Konsonanten.

Dass das ــٖ der Babylonier und das entsprechende ـִ der Tiberienser dem ـِ der Syrer genau gleichen, ist schon längst bemerkt worden; und ich zweifle kaum, dass zunächst die Babylonier diesen Vokalpunkt von den Syrern entlehnt haben.

In dieser unmodifizierten Gestalt bezeichnet das babylonische ــٖ zunächst das lange *ī*, gleichviel wie das Verhältnis desselben zum Accent ist; so z. B. נשׁים Hi. 42, 15, עני Hi. 36, 8, יורדני Ob. 1, 3, ריגעו Hab. 2, 13. Sodann aber auch das vom Accent getroffene kurze *ĭ*; denn Niemand wird behaupten wollen, dass in ויגל Hi. 36, 10, אם Jes. 4, 4, Jer. 22, 5, מעם Jes. 8, 18 und ähnlichen Wörtern das *i* anders als kurz sei. Hieraus ist ersichtlich, dass das unmodifizierte babylonische ــٖ nicht etwa eine bestimmte Quantität des *i* in dem gewöhnlichen mathematischen Sinn bedeutet, nicht etwa das *ī*, sondern vielmehr lediglich ein *i*, dem ein hoher Grad von Schallfülle, von Lautgewicht innewohnt, gleichviel ob auf Länge beruhend, oder auf Hervorhebung durch den Accent.

Das trifft jedenfalls auch in denjenigen Fällen zu, wo das unmodifizierte ــٖ vor einer aufgehobenen Konsonantenverdoppelung steht, wie in בערתם Jes. 3, 14, רחמתים Zach. 10, 6. Denn um sich in der offen gewordenen Silbe als *i* halten zu können, musste das *ĭ* entweder aus dem Ausfall der folgenden Verdoppelung die eigene Quantität einigermaassen vermehren, oder es musste sich durch einen Nebenaccent hervorheben. In Fällen wie נאצו Jes. 1, 4 = נִאֲצוּ, נחלו Ez. 7, 24 = נִחֲלוּ, wo die dem *i* folgende offene Silbe in der Betonung eher noch weiter zurücktreten wird, als die geschlossene in בערתם, רחמתים, erhebt sich die Annahme eines starken Nebenaccents wohl zur völligen Gewissheit. — Wenn aber durch das Schwinden der Verdoppelung eine geschlossene oder ihr nahestehende Silbe entsteht, so gilt die betreffende Silbe nunmehr — wenigstens in dem einen mir zu Gebote stehenden Beispiele — auch als eine geschlossene: הכּו pass. von הכּה.

Über die Quantität des *i* in den eigentümlichen Formen יהיה, יהיו u. s. w. (vgl. S. 183) sagt somit die babylonische Schreibung nichts Bestimmtes aus. Nur soviel wird aus der Schreibung klar, dass hier kein kurzes und zugleich unbetontes *ĭ* vorliegt. Ich halte aber nach wie vor eine Länge, *ī*, für wahrscheinlich, indem das dem *h* unmittelbar folgende *y* die Quantität des voraufgehenden *ĭ* verlängert haben dürfte.

Wenngleich das unmodifizierte ــٖ nicht ausschliesslich die Länge des *i* bezeichet, so werden die beiden Modifizierungen ــٖ

und –̄ doch thatsächlich nur Kürzen ausdrücken, und zwar unbetonte Kürzen in geschlossener bez. geschärfter Silbe. Allerdings werden die babylonischen Punktatoren schwerlich so abstrakt theoretisch gedacht haben, dass sie dieser komplizierten Thatsache durch die Modifizierungen hätten Ausdruck geben wollen; vielmehr werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Beifügung des Schwastriches zum Vokalpunkte die sich ihrem Ohr aufdrängende Verminderung der Schallfülle haben andeuten wollen. Diese Verminderung der Schallfülle, der lautlichen Schwere, war aller Wahrscheinlichkeit nach am stärksten, wenn zwei Konsonanten folgten, also in geschlossener Silbe; weniger stark, wenn nur ein verdoppelter Konsonant folgte, also in geschärfter Silbe. Denn die Verdoppelung eines Konsonanten scheint recht unvollkommen gebildet worden zu sein; oft genug schwindet sie ja ganz. Die geschärfte Silbe stand also der offenen wohl ziemlich nah, woraus sich für ihren Vokal die Folgerungen von selbst ergeben. — Zu diesem m. E. massgebenden und obersten Gesichtspunkte traten dann beim *i* und bei anderen Vokalen noch beiläufige Unterschiede in der Qualität des kurzen Vokals, die sich an die Über- und Untersetzung des Schwastriches, d. h. an die geschärfte bez. geschlossene Silbe knüpfen. (Diesen Qualitätsunterschieden sind verwandt die auch in der tiberiensischen Vokalisation markierten Unterschiede, wie הִקְטַל — הִפַּד).

Was hier über den Wert des unmodifizierten Zeichens und den Wert der beiden Modifizierungen im besonderen von *i* bemerkt worden, wird im wesentlichen ebenso — zum Teil mit bestätigenden Erweiterungen — von den übrigen Vokalzeichen bemerkt werden. Ausdrücklich möchte ich aber nochmals hervorheben, dass die Modifizierung des Vokalzeichens durch den oberen Schwastrich, also –̄ vom –̇, durchaus nicht in der geschärften Silbe schlechthin steht, sondern eben nur in der unbetonten geschärften Silbe. Es tritt dies bei denen, welche früher über den Gegenstand geschrieben (z. B. Olshausen, Monatsber. Berl. Akad. v. 10. Juli 1865, S. 335, 2. Abs.), nicht immer deutlich hervor. — Weiter ist zu bemerken, dass das, was sich aus der Betrachtung des babylonischen Vokalisationssystems soeben betreffs der lautlichen Schwere verschiedener Silbenarten ergeben hat, genau in Übereinstimmung mit dem steht, was in § 22 meiner Abhandlung „Über den rückweichenden Accent“ aus anderen Gründen gefolgert worden ist.

Wenn sich ein langer, geschlossener Vokal verkürzt, so lautet seine Kürze meist nicht gleichfalls geschlossen, sondern offen. Und der Gedanke scheint von vornherein nicht fernliegend, dass vielleicht das babylonische –̇ eine solche, von *ĕ* nicht sehr fernliegende offene Kürze bedeuten sollte. Fassen wir andererseits Wörter wie צִיּוֹךְ, עִלְּיוֹם ins Auge, so ist es hier von vornherein recht wahrscheinlich, dass ein kurzes geschlossenes *ĭ* vorliegt, und vielleicht

dürfen wir diese Qualität auch auf andersartige Fälle, wie כּלִּים, הִנֵּה, אשׂא u. a. übertragen.

Diese aprioristische Konstruktion erhält mindestens eine teilweise Bestätigung durch die von den Tiberiensern überlieferte Aussprache des Hebräischen:

Für das babylonische — haben auch die Tiberienser regelmässig —. Nur in einem einzigen Falle, nämlich in der 1. Pers. sing. Imperf., haben sie dafür ihr Segol eingesetzt, und auch hier nicht immer. So אִנָּחֵם Jes. 1, 24 = אנּחם, aber אִנָּקְמָה ibid. = אנּקמה; vgl. Pinsker, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem S. XXV, 3). Unzählige Male dagegen haben die Tiberienser Segol für babylonisches —, namentlich bei Gutturalen, z. B. חֶשְׂפִּי Jes. 47, 2 = חשׂפי, לְנֶגְדִּי Hab. 1, 3 = לנגדי, אֶלְיָקִים Jes. 22, 20 = אליקים, הַמֶּרְכָּבָה Mi. 1, 13 = המרכבה u. a. m. m.; vgl. Pinsker a. a. O. XXII, 2) ff.

Speciell auch in der 1. Pers. sing. Imperf. Qal wurde das Präformativ א sehr entschieden wie *ĕ* gesprochen. Denn während dem babylon. יקטל, תקטל auch in der tiberiens. Überlieferung יִקְטֹל, תִּקְטֹל entspricht, haben die Tiberienser אֶקְטֹל für babylon. אקטל. Aus dieser Aussprache des Präformativs erklärt es sich, dass wir von היה zwar יהיה, תהיה haben (vgl. S. 183), aber in der 1. Pers. sing. beständig אהיה (z. B. Jes. 3, 7; Jer. 24, 7; 32, 38; Ez. 11, 20; Hos. 11, 4; 14, 6; Zach. 8, 8). Denn wenn die Entstehung von יהיה, תהיה oben S. 185 a. E. richtig verstanden worden ist, so ist sofort ersichtlich, dass in אהיה d. i. *ĕhyā̆* die Bedingung nicht vorlag, die für die Entwicklung des langen Präformativvokals vorausgesetzt wurde. Aber die Tiberienser haben wohl die Analogie wirken lassen, wenn sie אֶהְיֶה fixierten (statt אֶהְיֶה), wie יִהְיֶה, תִּהְיֶה.

Dass das — der Babylonier und das entsprechende — der Tiberienser dem — der Syrer genau gleichen, ist längst bemerkt. Ich zweifle kaum, dass das syrische Vokalzeichen zunächst von den Babyloniern herübergenommen worden ist als Bezeichnung des *e*.

Das babylonische — wird ohne Modifizierungen gebraucht, und auch mit denselben beiden Modifizierungen wie —. Es ist von vornherein anzunehmen, dass dies alles beim — denselben Sinn haben wird wie beim —.

Dass das unmodifizierte — als langes *ē* gebraucht werden kann, gleichviel wie das Verhältnis desselben zum Accent ist, wird nicht bezweifelt werden. Ich führe nur an עירו = עִירוֹ, יעשׂה = יַעֲשֶׂה, הנּה = הִנֵּה, wo überall die Länge des *ē* ausser Frage steht. Nicht von vornherein so klar ist es aber, ob — auch als Kürze vorkommt; indes wird auch diese Frage bejaht werden.

müssen. In den zahlreichen Fällen, wie באמונתו Hab. 2, 4, ואמת Jer. 9, 4, לאלוה Hi. 36, 2, וחרב Jes. 19, 5, ונחרצה Jes. 10, 23, החזיקו Jer. 8, 5, also überall da, wo dem unmodifizierten ﬩ eine, meist nur mit anlautendem Guttural denkbare offene kurze Silbe folgt, glaube ich, dass ﬩ kurz ist. Zunächst spricht etymologisch alles zu Gunsten der Kürze. Sodann musste die ﬩-haltige Silbe naturgemäss in der Betonung stark hervortreten, da die ihr folgende in der Betonung so weit wie möglich zurücktritt; die ﬩-haltige Silbe besass hier mithin ein erhebliches Lautgewicht, es war die Grundbedingung gegeben für Anwendung des unmodifizierten Vokalzeichens. — Ein letztes Argument für die Kürze des ﬩ der in Rede stehenden Formen entnehme ich der Überlieferung der Tiberienser. Bekanntlich schreiben diese hier immer Segol, z. B. לֶאֱלוֹהַּ, nicht etwa לֵאֱלוֹהַּ. Es wurde bereits bemerkt, dass kurze Vokale in der Regel offen klingen, nicht geschlossen. Darin, dass die Tiberienser nun hier das von ihnen ausgeprägte Zeichen für den offenen Vokal setzten, sehe ich einen Hinweis auf die Kürze desselben im Babylonischen. Die Babylonier hatten in ihrem Systeme nicht die Möglichkeit, hier diese Offenheit entschieden auszudrücken; denn hätten sie etwa לאלוה geschrieben, so wäre zwar die Offenheit des Vokals zum Ausdruck gekommen und wohl auch die Kürze desselben, zugleich aber wäre damit auch, der thatsächlichen Aussprache zuwider, eine vollständige Unbetontheit ausgedrückt worden.

Nicht wesentlich anders liegen nah verwandte Fälle wie יחרדו Hos. 11, 11, mag immerhin die dem ﬩ folgende, fast geschlossene Silbe nicht ganz so stark in der Betonung zurücktreten, wie eine offene.

Es fragt sich, ob wir Kürze des unmodifizierten ﬩ noch in weiterem Umfange annehmen dürfen, ob namentlich die neuerdings mehrfach behauptete Kürze eines durch Ton und Vorton entstandenen Zere aus der babylonischen Schreibung irgendwie hervorgeht, ob also z. B. in יתן = יִתֵּן, עללות = עֹלֵלוֹת die *e* als kurz angenommen werden könnten. Ich finde nichts, was für diese Behauptung spräche, möchte im Gegenteil zunächst auf den Umstand hinweisen, dass die Tiberienser hier ihr offenes Segol nicht eingesetzt haben, wie sie es in לֶאֱלוֹהַּ thaten, dass mithin ein entschieden offener Vokal vorliegt, von welchem die Länge nur schwer trennbar ist. Und weiter, da wir den sogen. Vorton schwerlich (in dem Sinne wie Haupt- und Gegenton) als exspiratorische Kraft werden annehmen dürfen, so wäre in den Vortonfällen, also z. B. in עללות, die Schreibung durch das unmodifizierte ﬩ höchst befremdlich und gegen alle Analogie, wenn dieses (unbetonte) *e* eine Kürze wäre. Und was endlich speciell das durch den Hauptton in der Ultima entstandene *e* betrifft, so wird durch die beim rückweichenden Accent auftretenden Erscheinungen nahegelegt, hier Längen anzunehmen.

Von den beiden Modifizierungen, —̎ und —̄̈, kommt die erstere nur ganz vereinzelt vor. Ich kenne nur ואצרך Jes. 49, 8, ואסרם Hos. 10, 10, ואסערם Zach. 7, 14, alles 1. Pers. sing. Imperf. Qal und Nifal, also Formen, die für gewöhnlich in der babylonischen Vokalisation —̇ nach א haben sollten. Vielleicht sollte in den angeführten drei Formen ein besonderer Einfluss der Zischlaute auf die Aussprache *ĕ* festgelegt werden. Dass es sich in allen drei Fällen um unbetonte Kürzen handelt, ist selbstverständlich.

Die andere Modifizierung, —̄̈, ist dagegen ungemein häufigen Vorkommens. Sie findet sich zunächst, wie —̇, in geschlossener und gleichzeitig unbetonter Silbe und bekundet hier deutlich bewussten etymologischen Zusammenhang mit —̈, indem sie vorwiegend da gesetzt wird, wo das gleiche Wort auch mit —̈ vorhanden ist, wo sich also die Form mit —̄̈ sofort als Abzweigung oder Ableitung von der Form mit —̈ zu erkennen giebt. Beispiele: תחוללכם Jes. 51, 2 = תְּחוֹלֶלְכֶם, מנחמכם Jes. 51, 12 = מְנַחֶמְכֶם, יברכך Jer. 31, 23 = יְבָרֶכְךָ; ויסף Hi. 36, 1, Jes. 8, 5 = וַיֹּסֶף, וישב Jon. 3, 6 = וַיֵּשֶׁב; הנקם Jer. 15, 15 = הִנָּקֶם; אתן־ Hi. 36, 3 = אֶתֶּן־, עת־ Hag. 1, 2 = עֶת־. Ausserhalb eines erkennbaren etymologischen Zusammenhanges mit —̈ z. B. ויגל Jer. 52, 27 = וַיִּגֶל, אעמדה Hab. 2, 1.

Ausserdem findet sich —̄̈ aber noch in einer Stellung, in der —̇ nicht vorkommt, nämlich in offener, gutturalisch anlautender Silbe; z. B. אליהוא Hi. 36, 1 = אֱלִיהוּא, אמר־ Hag. 2, 2 = אֱמָר־, אלהים הביאני Ez. 40, 2 = אֱלֹהִים הֱבִיאַנִי u. a. m. Durch das Hinzutreten dieser Fälle ergiebt sich der eigentliche Sinn des beigefügten untergesetzten Schwastriches beim —̄̈ mit noch weit grösserer Schärfe als beim —̇: Nicht eine bestimmte Art von Silben sollte rein theoretisch bezeichnet werden, auch nicht etwa eine bestimmte Quantität des Vokals, sondern lediglich sollte ein grosser Mangel an Schallfülle praktisch gekennzeichnet werden. Allerdings wird thatsächlich auch das —̄̈ immer nur kurz sein können.

Und wie das —̇ aus einem bestimmten Grunde eine besondere Qualität der Vokalfärbung ausgeprägt hat, so aus dem gleichen Grunde auch —̄̈. Es ist das (kurze) offene *e*, *ä*. Die Tiberienser haben dafür, soviel ich sehe, beständig Segol eingesetzt. Aber ich gehe noch weiter: Dieses babylonische —̄̈ ist selbst bereits das tiberiensische Segol, auch der Form nach; die Tiberienser verringerten nur noch den untergesetzten Schwastrich zum Punkt. Damit verlor dieses Vokalzeichen jede Spur seiner Zusammengesetztheit und seiner ursprünglichen Beschränkung auf bestimmte Fälle. Entsprechend nahmen die Tiberienser das Zeichen auf als offenes *e*, *ä* schlechthin, sowohl als Kürze wie als Länge, und wendeten es an,

wo ihnen dieser offene Laut vorzuliegen schien, weit über das Gebiet der ursprünglichen Anwendung hinaus. Diese Entwickelung des selbständigen Segol ist die hervorspringende Eigentümlichkeit des tiberiensischen Vokalisationssystems. In erster Linie hat das nunmehr ausgiebig angewendete Segol nach verschiedenen Richtungen hin zersetzend auf das den Tiberiensern vorliegende alte bab. Vokalisationssystem eingewirkt; ohne die Entwickelung des Segol würde das tiberiensische System seinen babylonischen Ursprung wahrscheinlich weit deutlicher verraten, als es thatsächlich der Fall ist.

Im Zusammenhange mit den übrigen Ähnlichkeiten betrachtet, will es möglich erscheinen, dass das babylonische Zeichen für *o*, —̈, aus dem syrischen ܘ̇ entstanden sei, so dass also der untere Punkt des —̈ eigentlich die syrische mater lectionis wäre. Welche Erwägungen stattgefunden, als die Tiberienser diesen Doppelpunkt in ihr einfaches —̇ umsetzten, können wir schwerlich sicher wissen. Jedenfalls genügte im Tiberiensischen ein Punkt oben, während im Babylonischen durch einen Punkt oben das *i* bezeichnet wurde.

Dieses Zeichen kommt nur in unmodifizierter Gestalt vor. Es steht, ganz unabhängig vom Accentė, bei natürlichen Längen, wie יבוא, 'אמר, אורידך u. s. w. Hier liegt sicher der geschlossene, lange Vokal vor. Ausserdem steht —̈ für das im Tone entstandene *o*, dessen Kürze neuerdings behauptet worden ist; z. B. לשפט, קדש, רפי u. a. m. Ich halte jene Behauptung für ebensowenig wahrscheinlich, wie die analoge in Betreff des —̈ (S. 188 a. E.), und zwar im Hinblick darauf, dass auch hier niemals das Zeichen für den entsprechenden offenen Vokal eingetreten ist.

Aus dem Fehlen der Modifizierungen des —̈ ist nicht etwa zu schliessen, dass die babylonische Überlieferung den *o*-Laut mit mangelnder Schallfülle nicht gekannt habe. Obwohl es aus etymologischen Rücksichten äusserst nahe gelegen hätte, —̈ zu modifizieren, so lag es aus lautlichen Gründen doch noch näher, statt dessen das Zeichen für den offenen Laut *å* zu modifizieren. Denn die geschlossene Länge nimmt bei der Kürzung in der Regel den offenen Klang an. Hätten die Babylonier bereits ein Zeichen für *ä* (Segol) schlechthin gehabt, so zweifle ich nicht, dass sie auch von —̈ keine Modifizierungen gebildet, sondern statt dessen das *ä* (Segol) modifiziert haben würden.

Das Zeichen für das offene *o* (*å*), —́, stammt sicher nicht aus der syrischen Schrift her. Ich glaube, dass sich auch ein Grund erkennen lässt, weshalb hier eine Entlehnung unthunlich war: Nicht etwa weil das syrische —̈, im Osten wenigstens, wie *ā* klang (das hätte sich bei der Entlehnung wohl ignorieren lassen), sondern weil es ein anderes, der syrischen Schrift entlehntes Zeichen —̈ mit

ganz anderem Lautwert gab; und diese beiden zusammen zu gebrauchen, war unmöglich. So denke ich denn, kam man auf den Einfall, von der einheimischen mater lectionis א das Vokalzeichen — abzukürzen. — Die Tiberienser nahmen das Zeichen als ָ herüber.

Weder hier noch anderswo glaube ich eine Spur der griechischen Vokalzeichen der Syrer erkennen zu müssen, wie es Margoliouth thut (Proc. Soc. Bibl. Archaeol. vol. XV, 1893, pag. 164 ff.). Der Anfang des babylonischen Vokalisationssystems mag daher, wenigstens in Rücksicht hierauf, immer v o r 700 p. Chr. angesetzt werden.

Falls die obigen Ausführungen über die Entstehung des — das Richtige getroffen haben sollten, so würde in ihnen zugleich ein Beweis dafür enthalten sein, dass das superlineare System der südarabischen Juden eine spätere Vereinfachung des komplizierten Systems ist. Denn auch die südarabischen Juden haben das —, obwohl ihr System jenes — nicht kennt — nicht m e h r kennt.

— kommt unmodifiziert vor und auch mit den gewöhnlichen beiden Modifizierungen versehen. In unmodifizierter Gestalt findet es sich zunächst überall da, wo aus Gründen der Etymologie eine natürliche Länge zu erwarten ist, ganz unabhängig von der Betonung, z. B. באו, אתם, דמעה, צרה in beiden Silben, התברכו, בתים Jer. 29, 28, בתי Ez. 26, 12 (ܒ̈ܬܐ). Dass hier wirklich Längen durch — bezeichnet werden, wird nicht bezweifelt werden. Aber ich glaube, dass das unmodifizierte — auch als Kürze vorkommt, und zwar in denselben beiden einander nahverwandten Fällen, wo auch das unmodifizierte — eine Kürze bezeichnet; vgl. S. 188 a. A. Beispiele für beide Fälle: פעלם Hi. 36, 9, אהלי Hab. 3, 7, באשם Jes. 34, 3; פעלך Hab. 3, 2; nicht gutturalisch קטבך Hos. 13, 14. Also *pŏ̀ʿŏlā́m* u. s. w. Diese Formen sind mehrfach verkannt und sogar beanstandet worden, indem man von der irrigen Ansicht ausging, dass gewisse babylonische Vokalzeichen ohne Modifizierung lediglich zum Ausdruck von Längen bestimmt seien, während sie in Wirklichkeit doch nur einen hohen Grad von Lautgewicht anzeigen.

In weiterem Umfange aber glaube ich nicht, dass das unmodifizierte — als Kürze vorkommt. Und zwar im Vorton aus denselben Gründen nicht, wie — (welche Gründe beim — einigermaassen noch durch die Erwägung verstärkt werden, dass — auch bei Nichtgutturalen in offener Silbe für die unbetonte Kürze vorkommt). Sodann im Hauptton, abgesehen von anderen Gründen, deshalb nicht, weil beim — die beim rückweichenden Accent in Betracht kommenden Verhältnisse mit besonderer Deutlichkeit zu Gunsten der Länge zeugen.

Bei den beiden Modifizierungen des — ist eine hervortretende Verschiedenheit der Vokalqualität nicht erkennbar. Im übrigen

steht —, wie — —, in unbetonter geschärfter Silbe, z. B. ישלוך Hab. 2, 8; — dagegen steht, wie —, in unbetonter geschlossener Silbe, z. B. אמלם Hi. 36, 4, כל־, und in offener Silbe nach Gutturalen. Aber hie und da auch nach anderen Konsonanten; so oft קדשים, הקדשים, קדשי Ez. 44, 13; הצרי Jer. 8, 22. — Dass es sich auch hier überall um Kürzen handelt, ist klar.

Nur einmal ist das Prinzip der Übersetzung der Vokalzeichen in den Petersburger Propheten noch nicht zum Durchbruch gekommen, nämlich beim Ausdruck des *u*. Hierzu setzt man der mater lectionis ו einen Punkt innen hinein, also z. B. קומו. Aber man kann auch hier die Verlegenheit erkennen, in der sich die babylonischen Punktatoren befanden, als sie die Vokalzeichen der Syrer auf hebräisches Gebiet verpflanzten: Ohne undeutlich zu werden, d. h. ohne eine Verwechselung mit dem Zeichen — nahezulegen, konnte man syrisches ܘ nicht superlinear verwenden. So bildete man denn ו, der Weise der betreffenden syrischen Vokalbezeichnung ungefähr entsprechend.

Aber indem hier der Punkt an die mater lectionis gefesselt war, machte sich (anders als im Syrischen) die Unmöglichkeit bemerkbar, den Vokal in den zahlreichen Fällen auszudrücken, wo er nicht durch eine mater lectionis angedeutet war. Dieser Mangel drängte dazu, ein neues, frei anwendbares Vokalzeichen zu ersinnen. Der Gedanke war wohl sehr naheliegend, dafür ו selbst zu gebrauchen. Und so wurde denn aus ו das superlineare Vokalzeichen — abgekürzt, geradeso wie — aus א.

In der ältesten, aus dem Jahre 916 n. Chr. stammenden Petersburger Propheten-Handschrift ist dieses superlineare —, soviel ich sehe, noch ausschliesslich auf diejenigen Fälle beschränkt, wo die mater lectionis nicht vorhanden ist; ich entsinne mich nicht, eine Schreibung wie קומו gefunden zu haben. Dagegen bietet die Handschrift Tschufutkale 8[a], deren Alter meines Wissens zwar unbekannt, die aber doch um Jahrhunderte jünger sein dürfte, hinsichtlich der Anwendung des superlinearen — ein ganz anderes Bild: Das Prinzip der Übersetzung der Vokalzeichen war jetzt auch beim *u* fast völlig durchgedrungen und hatte von dem alten ו nur geringe Reste übrig gelassen. Man sehe Hi. 36, 1—11: ויכלו, וישמעו, וישובון, למוסר, ויתגברו, ויכלדון, ויגבהו, אלוהוא, gegenüber von אסורים, ויעבדו! Ebenso ist es in dem vereinfachten System der südarabischen Juden.

An dem übergesetzten — konnten auch die beiden Modifizierungen gebildet werden, was bei ו schwer möglich gewesen wäre (wozu freilich aber auch nur in ganz seltenen Fällen, wie הולדת Ez. 16, 4, Veranlassung vorgelegen hätte). Das unmodifizierte —

steht also dem ו als Länge völlig gleich, vgl. ימותו Jer. 21, 6, נשא Jes. 33, 24. Fälle wie רחצת Ez. 16, 4, לחמה Jes. 54, 11 sind wie בערתם u. s. w. (S. 185) zu beurteilen. — Die beiden Modifizierungen werden angewendet, wie gewöhnlich; also לאמים Jes. 34, 1, חננו Jes. 33, 2; ישלכו Jes. 34, 3, beachtenswert כאם־יהודה pass. In offener gutturalisch anlautender Silbe kommt $\stackrel{1}{-}$ nicht vor. Unterschiede in der Qualität sind nicht erkennbar. —

Selbstverständlich konnten die Tiberienser den Thatbestand nur so herübernehmen, wie er in den babylonischen Handschriften ihrer Zeit vorlag. Und nun wird es deutlich, dass die Petersburger Propheten-Handschrift das *u* noch so ausdrückt, wie es die babylonischen Handschriften bereits 200—300 Jahre zuvor ausgedrückt haben werden. Das wird durch die Thatsache erhärtet, dass auch die Tiberienser die mater lectionis ausschliesslich mit dem Innenpunkt versehen, וּ; dass sie nicht etwa ו$\underset{\because}{-}$ schreiben, was der Weise der jüngeren babylonischen Handschriften entsprechen würde. Denn das tiberiensischen $\underset{\because}{-}$ ist weiter nichts, als kursive Umgestaltung des superlinearen $\stackrel{1\,\because}{-}$ oder $\stackrel{1}{-}$. Welches von beiden Zeichen zu Grunde liegt, ist nicht klar zu erkennen; ich vermute das letztere. Die Tiberienser brauchten ein frei anwendbares *u*-Zeichen so gut wie die Babylonier, und da entlehnten sie denn von letzteren (vermutlich) das $\stackrel{1}{-}$, es zu $\underset{\because}{-}$ abkürzend, geradeso wie sie $\stackrel{\because}{-}$ in $\underset{\because}{-}$ abkürzten. Und wie sie $\stackrel{\because}{-}$ schlechthin als *ä* aufnahmen, so nahmen sie auch $\underset{\because}{-}$, unbeschränkt als *u* herüber, d. h. als kurzes wie langes. Nur der mater lectionis blieb $\underset{\because}{-}$ fern, entsprechend dem babylonischen Vorbilde.

Da die Neigung, oder der Grundsatz vorhanden war, die Vokalzeichen den Konsonanten überzusetzen, war das syrische Zeichen für *ă*, $\stackrel{\cdot}{-}$ für die Babylonier nicht zu gebrauchen. Denn wenn aus $\stackrel{\cdot}{-}$ etwa $\stackrel{1}{-}$ gebildet worden wäre, wäre es mit dem Vokalzeichen für *o* zusammengefallen, was unmöglich anging. So bildeten die Babylonier denn dafür das Zeichen $\stackrel{\angle}{-}$, wie es nach seiner Gestalt namentlich in den Petersburger Propheten scheint, eine Abkürzung von ע[1]). Die Tiberienser nahmen dieses Zeichen in der weiteren Kürzung $\underset{-}{-}$ herüber. Voraussichtlich fanden sie diese Kürzung noch nicht in den ihnen vorliegenden babylonischen Handschriften vor, sondern bildeten dieselbe allmählich selbst. Auch in südarabischen Handschriften hat sich das $\stackrel{\angle}{-}$ zu einem wagerechten Strich vereinfacht, der nur mit einem kleinen, oft kaum erkennbaren Pünktchen an der oberen Seite versehen ist.

Wenn es richtig ist, dass das $\stackrel{\angle}{-}$ vom ע ausgegangen, so möchte es auf den ersten Blick scheinen, als könne $\stackrel{\angle}{-}$ nur den Lautwert

1) Ich ersehe nachträglich aus ZDMG. Bd. 49, 16 Anm. 1, dass schon Grätz so geurteilt.

a haben, da der Aussprache des semitischen ע ein *ă*, ich möchte sagen, inhäriert. Indes scheint sich doch unabweislich zu ergeben, dass auch die Babylonier das — hier und da mit einer schwächeren oder stärkeren Neigung nach *ä* hin gesprochen haben, wie denn die Tiberienser für babyl. — vielfach ihr entschiedenes Segol eingesetzt haben. Hätten die Babylonier ihr — beständig wie *a* gesprochen, so würden bei Segolatformen wie מלך (= מֶלֶךְ) doch wohl überhaupt nur Pausalformen wie *מלך (= *מָלֶךְ) haben entstehen können. Es ist aber hier m. W. keine Abweichung von dem bekannt, was uns die Tiberienser überliefert haben: die genannten Formen lauten auch in Pausa מלך (= מֶלֶךְ), also *mắlăk*, was doch nur auf Grund einer Kontextaussprache wie *mălăk* denkbar erscheint. Ich meine wir werden die Aussprache des babylonischen —, mindestens ungefähr, aus der tiberiensischen Überlieferung erkennen dürfen. Diese war nach Erfindung des Segol in der Lage, ihr vom babylon. — herrührendes Zeichen Patach auf den einen der beiden in — vereinten Lautwerte beschränken zu können, während Segol da eintrat, wo — mit dem andern Lautwerte gesprochen wurde.

Neben dem unmodifizierten — findet sich nur die eine Modifizierung —; wie zu erwarten in unbetonter geschärfter Silbe, z. B. בגוים, נחתיך u. a. m. Hinsichtlich der anderen ist das System auffallenderweise von seinem sonst so beständig betretenden Wege abgewichen: Es hat — nicht gebildet, vielmehr dafür ausdrücklich ein ganz anderes Zeichen, —, eingesetzt. Dieses erhält nie eine Modifizierung, es ist an sich schon dem fehlenden — gleich. War der qualitative Unterschied des durch — ausgedrückten Lautes von — und — so erheblich, dass man glaubte ein ganz anderes Zeichen dafür gebrauchen zu müssen, oder glaubten die babylonischen Verpflanzer der syrischen Vokalpunkte etwa, das noch nicht verwendete syrische — nicht auslassen zu dürfen?

Denn dass in dem babyl. — das syrische — wiederkehrt, möchte ich kaum bezweifeln. Es steht auch weiter fest, dass — einen Lautwert mindestens haben kann, der dem des syrischen Zeichens ungefähr entspricht. So z. B. in dem sehr häufigen ־לך, הילך, wo durch die Schreibung mit — in entsprechenden Formen anderer Verba (wie הישב) die Aussprache des Zeichens hinreichend festgelegt erscheint, ganz abgesehen von der tiberiensischen Wiedergabe durch Segol. Ferner wird wohl Niemand daran zweifeln, dass das in der zweiten Silbe von Segolatformen wie מלך, חרש (= מֶלֶךְ, חֹרֶשׁ) regelmässig auftretende — ebenfalls einen Lautwert wie *ĕ*, *ä* haben muss.

Schwerlich aber wird — diesen Lautwert durchgehends haben. Wenn auch Segolatformen wie רעש Jer. 10, 22, זרע Jes. 59, 21 durchweg — in der zweiten Silbe haben, so wird man hier kaum

an einen Lautwert wie *ĕ*, *ă* denken können. תהתיכם Am. 2, 13 wird man nicht *tĕhtēkăm* sprechen wollen. Wenn weiter Formen wie קטלה bei Verlegung der Accentstelle וקטלה geschrieben werden, wenn עד, על bei Makkefierung sich in עד־, על־ umgestalten, so wird man Bedenken tragen, ein und derselben Form einen so starken Wechsel der Aussprache zuzumuten. Wenn angesichts des tiberiensischen תַּקְטִיל, babylonisches תקטיל als „*tĕqṭīl*“ angesetzt werden sollte, so würde man bei diesem erheblichen Unterschied in der Aussprache beider Schulen stutzen.

Es scheint in der That wahrscheinlich, dass die babylonischen Punktatoren das syrische — als unnötigen Ballast ihres Schriftsystems mitschleppten und, um es unterzubringen, zu — in lebendige Beziehung setzten. Indem dies geschah, musste — auch die beiden in — vereinten Lautwerte annehmen. —

Wir erwarten, dass das unmodifizierte —, gleich sämtlichen anderen unmodifizierten Vokalzeichen, als Länge vorkommt, gleichviel wie sein Verhältnis zur Stellung des Accentes ist. Und in יהוה, מראה, זה, גבריך, עליה, הנשאנה Jes. 49, 22 und ähnlichen Formen bezeichnet — sicher Naturlängen, in קטלתם, סוכלם möglicherweise Tonlängen (Rückw. Accent § 16 b). Es sind das alles Fälle, in denen nach Ausweis der tiberiensischen Überlieferung die nach *ä* geneigte Aussprache des — vorliegt. Aber überall hier wird die betreffende Silbe zugleich vom Hauptaccent getroffen. Und zufällig giebt es m. W. ausserdem nur noch wenige, vereinzelte Wörter mit auslautendem unbetonten —, das sicher bez. möglicherweise als lang anzusehen wäre. Zunächst das Pronomen אלה Hab. 2, 6, Ez. 11, 2, wo im Auslaut sicher eigentlich eine unbetonte Länge. Weit häufiger aber als אלה schreibt man אלה, dadurch andeutend, dass die auslautende Silbe dennoch geringste Schallfülle haben, also unbetont und zugleich k u r z sein soll. Und ebenso schreibt man קצה Jes. 2, 7, Nah. 2, 10; 3, 3. 9, הגה Ez. 2, 10, נמא Jes. 35, 7, התיא pass., wo man über die eigentliche Quantität des unbetonten Auslauts wohl nicht ganz so bestimmt urteilen kann.

In zahllosen Fällen bezeichnet das unmodifizierte — die betonte Kürze, und zwar sowohl da, wo nach Ausweis der tiberien-Überlieferung die geneigte Aussprache des Vokalzeichens vorliegt, wie in אשר־ (Rückw. Accent § 16 a), als namentlich da, wo die Tiberienser ihr Patach eingesetzt haben. Für welchen letzteren Fall Beispiele anzuführen unnötig ist[1]).

Das unmodifizierte — findet sich ferner, wie *i* und *u*, ausserhalb des Hauptaccentes da, wo eigentlich ein verdoppelter Konsonant

---

1) Ich möchte die F r a g e aufwerfen, ob nicht hie und da ein —, — als *ā* (weder *ă* noch *ä*) aufzufassen sein sollte? Ich denke dabei an einige pausale Patach und namentlich an ואדלי = וַאדְלִי u. ähnl.

folgen sollte, die Verdoppelung aber geschwunden ist; so למוסר Hi. 36, 10 (tib. לַמּוּסָר), ירחם Jes. 49, 13, Jer. 21, 7, החרב Jer. 21, 7, להבה Ob. 18 (tib. לֶהָבָה); ותנחמני Jes. 12, 1. Sogar ויהי, obwohl hier durch das Schwinden der Verdoppelung eine fast geschlossene Silbe entstanden ist. In der Regel aber wirkt in Fällen wie der letztere die alte Verdoppelung nicht mehr nach, und man erkennt der nunmehr (fast) geschlossenen Silbe die möglichst geringe Schallfülle zu (vgl. S. 185 gegen Ende). Daher z. B. ויצו Jer. 39, 11, ויצוה Jer. 37, 21; 38, 10, וידבר Jer. 38, 8; 39, 5, וימדד Hab. 3, 6, למנצח Hab. 3, 19, היהודים Jer. 40, 11. 12; 41, 3, מבקשים Jer. 38, 16, מבקשי Jer. 21, 7; 22, 25.

Das unmodifizierte -̄ steht endlich, wie — und —, in offener, von einem starken Nebenaccent getroffener Silbe in den beiden einander nahe verwandten Fällen, die oben S. 188 und 191 besprochen; also z. B. ואשר Jer. 23, 28, יהלך Jer. 9, 3, ואעזבה Jer. 9, 1, מעלליכם Jer. 21, 14 u. a. m. —

— steht da, wo die durch den unteren Schwastrich modifizierten Vokalzeichen stehen, also zunächst in geschlossener unbetonter Silbe, z. B. תגביה Ob. 4, צדק, דעת Hi. 38, 2, מלאכים Jes. 18, 2 u. a. m. m.; sodann in offener unbetonter Silbe, die ziemlich ausschliesslich nur bei silbenanlautendem Guttural möglich sein wird, wie חזון, הלוא, חכמים, רוחכם Ez. 11, 5. — Über auslautende Kürzen s. oben S. 195.

Lexikalische Studien.

(Fortsetzung.)

Von

Friedrich Schwally.

1.

Ich stelle hier eine Anzahl von Lehnwörtern zusammen, die bei Fraenkel fehlen. Selbstverständliche Entlehnungen, die auch gewiss Andere erkannt haben, sind كرسىّ „Sessel“ = ܟܘܪܣܝܐ, عدّان „Zeit“ = ܥܶܕܳܢ עדן, فتيلة „Docht“ = ܦܬܝܠܬܐ, مجّان „umsonst“ = ܡܰܓܳܢ, جوّان „interior pars domus“ = ܓܘܳܢܳܐ. — شعبذة „Zauberei“, z. B. Fihrist 3, 31; شعباذ „Zauberer“ Tabari I. 1796, 1 (شعوذة etc.). Da ܫܥܒܕ im litterarischen Syrisch nur in der Bedeutung „unterwerfen“ nachzuweisen ist, so wird der arabische Gebrauch des Wortes aus der Vulgärsprache stammen[1]). — سُلَّم „Leiter“ = סֻלָּם, das ausser dem Hebräischen nur noch im jüdischen Aramäisch vorkommt. Assyrische Herkunft des Wortes ist sehr wahrscheinlich. — Die Wurzel سرس enthält nur Derivate von سريس „Kastrat“. Dieses Wort muss dem syr. ܣܪܝܣܐ entlehnt sein, dessen assyrisches Vorbild noch nicht sicher nachgewiesen ist. — Bei der Annahme, dass سبيل „Weg“ echt arabisch ist (z. B. Nabigha V 18), scheint es mir auffallend zu sein, dass unter den verschiedenen Synonymen gerade dieses dem Aramäischen und Hebräischen gleiche Wort für den religiösen Sprachgebrauch ausgesucht ist. Ich kann mir diese Erscheinung nur aus Entlehnung erklären. — Entlehnt ist auch منهاج „Brauch“ z. B. Qoran 5, 52. Tabari I 1065, 1. 2 aus jüd.-aram. מִנְהָג. Das Syrische kennt die betreffende Wurzel nicht. Im A. T. kommt das Wort nur einmal

---

1) Die Nebenformen شعوذة etc. lassen sich aus dem Aramäischen nicht erklären und sind deshalb vielleicht als Angleichungen an die Wurzel عاذ (vgl. معوذ „Amulett“) zu verstehen.

(II Reg. 9, 20) vor in der Bedeutung „Art und Weise zu fahren“. Die Grundbedeutung „Weg“, welche man in den nordsemitischen Sprachen erwarten sollte, ist nur im Arabischen erhalten, z. B. Nabigha XV 1. Tabari I 2488, 10. Ibn Hishām 420, 5. 525, 4. 618, 7. Kāmil I 393, 16. Baihaqi cod. Lugd. 11b, 17, synonym منهاج Kāmil II 173, 4. Während das derselben Wurzel angehörende نهج „Weg“ echt arabisch sein muss (z. B. Kāmil II 177, 19. Hishām 836, 2 v. u. 1023, 9. Abu Zaid 77, 17), ist منهج vielleicht auch in der Bedeutung „Weg“ entlehnt. Diese Entlehnung müsste aber dann schon in sehr alter Zeit erfolgt sein, als das Aramäische noch jene eigentliche Bedeutung von מנהג kannte. Übrigens ist, soweit ich das Material übersehe, die Zahl der mit präfigirtem מ gebildeten Substantiva — die Partizipialbildungen der abgeleiteten Verbalstämme ausgenommen —, für welche Urverwandtschaft zu behaupten ist, relativ gering.

2.

Unter den hebräischen Wurzeln der Klasse פ׳א giebt es einige, deren Beziehungen zu anderen Dialekten sehr unsicher sind. Ich lege im Folgenden einige Kombinationen vor, in denen ich glaube, über meine Vorgänger hinausgekommen zu sein.

Ḥebr. אֶדֶן „Postament, Fundament“ ist nicht nur zu assyr. *adattu* zu stellen, sondern wahrscheinlich assyrischer Herkunft. — אָדוֹן „Herr“ ist weder von דון noch אדה herzuleiten, seine Wurzel gehört vielmehr zu assyr. *danānu* „mächtig sein“. Die hierbei zu konstatierende Entsprechung einer Wurzel פ׳א und einer anderen ע׳ע scheint mir einen prinzipiellen Wert zu besitzen, da sie mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit noch für eine Reihe anderer Beispiele behauptet werden kann. So stelle ich אהב „lieben“ nicht zu אבה, sondern zu arab. هبّ „wehen“ (vom Winde). Eine nahe Analogie liegt vor in dem Verhältnis von هوى „lieben“ zu هواء „Luft“. — אזל „weggehen“ hat nichts mit عزل zu thun, sondern gehört eher zu زلّ „ausgleiten“ (wenn nicht zu زال). — Desgleichen weist hebr. אמלל „verwelken“ nach arabisch ملّ, dessen Grundbedeutung in ملال „Fieberhitze“, ملّة „glühende Asche“ (vgl. Hamāsa 276 v. 1. IHishām 891 v. 2. Tarafa Muallaq. 93. Urva ibn al Vard 22, 4. Kāmil II 334, 14), noch deutlich zu erkennen ist. — Da hebr. אמץ kein syrisches Äquivalent hat, so ist nicht genau zu sagen, ob im Arabischen eine Wurzel mit ظ oder ض oder ص entsprechen muss. Dem Sinne nach liesse es sich nicht schwer mit مظّ zusammenbringen. — אפס „aufhören“ darf man vielleicht zu assyr. *pasāsu* „vertilgen“ stellen.

3. ندم

Arab. نَدِمَ heisst „bereuen", نَدِيم „Zechgenosse". Die Derivate der Wurzel gehen in diesen beiden Bedeutungen ohne Rest auf. Die einzige Ausnahme ist نَدْم in der von den Original-Lexika behaupteten Bedeutung „Spur". Ich kenne dafür nur einen Beleg Aghani I 155, 15, und der ist nicht einmal über jeden Zweifel erhaben. Schon die arabischen Philologen haben die Schwierigkeit, die jene beiden disparaten Bedeutungen in einer Wurzel nebeneinander bereiten, deutlich empfunden und sind so auf die Auskunft geraten, نادم aus يدمن شرب الشراب zu erklären. Darauf ist natürlich gar nichts zu geben. Da andererseits kein Grund vorhanden ist, irgendwelche Entlehnung anzunehmen, noch eine Spaltung der Wurzel zu behaupten, so muss der Versuch gemacht werden, die beiden Bedeutungen aus einander abzuleiten oder auf eine gemeinsame dritte zurückzuführen. Und zwar hat sich die historische Sprachvergleichung die Frage vorzulegen, ob es im arabischen Heidentume eine Institution gegeben hat, bei der Reue und Zechen in irgend einer Weise verbunden sind. Eine derartige Einrichtung hat es m. E. in der That gegeben, nämlich das L e i c h e n m a h l. نديم war nach meiner Vermutung ursprünglich der Name für die Teilnehmer an einem solchen Gelage. Dabei lasse ich dahingestellt, welches die eigentliche Bedeutung ist, die diesem Gebrauche von نديم zu Grunde liegt. Indessen glaube ich im stande zu sein, die Wahrscheinlichkeit meiner Kombination durch eine gute Analogie zu stützen. Im Hebräischen heisst נִחַם „trösten", und כוס תנחומים ist der Becher, welcher beim Leichenmahl für den Toten ausgegossen wurde (Jer. 16, 9). נִחַם (Niphal) aber bedeutet „bereuen".

4. فطر

Die Bedeutungen, welche in den arabischen Wörterbüchern unter der Wurzel فطر aufgezählt werden, lassen sich in vier Gruppen teilen: 1. فطر „spalten"; 2. فِطْر „Fastenbrechen" und seine Derivate; 3. فطير „ungesäuert" und seine Derivate; 4. فطر „schaffen".

1. In der Bedeutung „spalten" ist die Grundbedeutung der Wurzel zu erblicken, was nicht nur durch das Assyrische bestätigt wird, sondern auch durch hebr. פֶּטֶר רחם und פטור I Kön. 6, 8 ff., das doch wahrscheinlich „Knospe" heisst. Über die hierher gehörenden arabischen Bedeutungen der Wurzel kann nicht gut ein Zweifel möglich sein. Von ganz nahe Liegendem zu schweigen, hebe ich besonders hervor فطر „melken" als denominiert von فُطْر·

„die aus den Eutern durchbrechende (tropfende) Milch", فطير „voreilig", z. B. Gāḥiẓ Bajān I 157, 6 v. u., und نفاطير وسمىّ Ḥuṭai'a Divan ed. Goldziher Nr. 78, 8, nach dem Scholion = أوّل نبتة ما نفطّر عن وسمه. Doch geben die Lexika (Tāg al 'Arūs, Lisān al Arab) als Singular auch نفطور an, das sie von einer Wurzel نفطر ableiten في صفة ابل نزعت الى نبت بلد.

Die Bedeutungsgruppen Nr. 2—4 können natürlich alle von der Grundbedeutung abgeleitet werden und gehen sicher in letzter Linie auf diese zurück. Es fragt sich aber doch, ob diese abstrakten Beziehungen dem Verlaufe der arabischen Sprachentwickelung auch wirklich entsprechen.

2. Die Ableitung von فطر „Fastenbrechen" ist nicht ohne Schwierigkeit, da die Sprache andere Wurzeln besitzt, deren Gebrauch für jene Bedeutung anscheinend viel näher gelegen hätte, z. B. نقض. „Die Fasten entlassen" kann aber أفطر nicht heissen, da die Bedeutung „weggehen, sich entfernen" nur im Hebräischen und Aramäischen entwickelt ist. Nun ist es ja nicht nötig, dass alle Nominalbedeutungen noch im Verbum lebendig sind, aber diese Forderung sollte doch bei einem Worte erfüllt sein, das wahrscheinlich erst islamischen Ursprungs ist. Um die Wahl gerade dieses Ausdruckes zu erklären, glaube ich auf das syrische ܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪ̈ܐ verweisen zu dürfen, aber nicht im Sinne des jüdischen Mazzotfestes, sondern des christlichen Passah, z. B. Joh. Ephes. p. 23, 8. Zwar kennt die Kirche kein eigentliches Fest des Fastenbrechens, aber thatsächlich bedeutete Ostern den Anfang des normalen Lebensgenusses nach den grossen Quadragesimalfasten. Diese Beziehung würde noch einleuchtender sein, wenn die Ramadhanfasten wirklich eine Nachahmung jener christlichen Fasten wären.

3. فطير „ungesäuert" (z. B. Ḥuṭai'a Nr. 13, 2 Scholion) entspricht aram. ܦܛܝܪܐ. Wenn diese Bedeutung aus der anderen „sich entfernen" abgeleitet wäre, so müsste das arabische Wort entlehnt sein. Vgl. oben. Da ܦܛܝܪܐ aber wahrscheinlich eigentlich „eben durchgebrochen, frisch" auch „ungegerbt" heisst, so ist in dieser Beziehung nur auf die Möglichkeit der Entlehnung zu schliessen. Gegen eine Urverwandtschaft sprechen in der That gewichtige Gründe. Das arabische Wort wird nämlich genau wie das aramäische nicht nur vom Teige, sondern auch vom ungemischten, d. h. nicht mit Häcksel oder Stroh versetzten Lehme gebraucht. Ausserdem ist das Wort für den entgegengesetzten Begriff, خمير „gesäuert", schon längst von S. Fraenkel (Fremdwörter S. 33 f.) nach dem Vorgange Guidis als Lehnwort aus dem

Aramäischen erkannt. Deshalb wird man auch فطير „gesäuert“ für entlehnt halten müssen.

4. فطر „creare“ gehört theoretisch ziemlich nahe zu „spalten, durchbrechen, beginnen“. Indessen haben schon die alten arabischen Philologen an dieser Bedeutung Anstoss genommen. Dies geht aus einer Überlieferung hervor, die nach dem übereinstimmenden Texte von Zamachshari I 446 zu Sure 6, 14, Beidhawi bei Ḥāschiat al Shihāb IV 37 margo, Gauhari, Lisān al ʻArab, Tag al ʻArūs so lautet: ما عرفت ما فاطر السماوات والارض حتى اتانى اعرابيّان يختصمان فى بئر فقال احدهما انا فطرتها اى ابتدعتها. Wenn wir nun weiter die Beobachtung machen, dass unter allen semitischen Sprachen die Bedeutung „creare, formare“ allein im Äthiopischen, und zwar sehr stark, ausgebildet ist, und wenn wir uns weiter daran erinnern, dass aus Abessynien eine ganze Reihe von Wörtern für religiöse Begriffe oder kultische Gegenstände nach Arabien importiert worden ist, so wird die Entlehnung von فطر „creare“ keinen Augenblick zweifelhaft sein. Das synonyme برأ ist aus dem Norden eingewandert, während خلق echt arabisch ist.

So hat sich von den vier Bedeutungsgruppen der Wurzel فطر nur eine einzige als original-arabisch erwiesen, während die drei anderen auf Entlehnung aus dem Aramäischen bezw. Äthiopischen beruhen.

Aus dem Rahmen der angegebenen Bedeutungsgruppen fällt nur فطارى „Schwamm“ heraus. Das ist das syrische ܦܛܘܪܐ. Über dessen Etymologie wage ich nichts zu sagen.

Miscellen.

(Fortsetzung zu Bd. 52, S. 613.)

Von

O. Böhtlingk.

16.

Ṛ V. 5, 74, 4

पौरं चिद्धि उदप्रुतम् । पौर पौराय जिन्वथः ॥
यदीं गृभीततातये । सिंहमिव द्रुहस्पदे ॥

ist von verschiedenen Gelehrten übersetzt und besprochen worden, zuletzt und am Ausführlichsten von Th. Baunack in Kuhns Zeitschrift, Bd. 36, S. 245 fgg. Ich gedenke nicht die verschiedenen Auffassungen hier vorzuführen, sondern beschränke mich, bevor ich meine Übersetzung vorlege, auf einige allgemeine Bemerkungen.

Das dreimal sich wiederholende Wort पौर muss, da es sich hier offenbar um ein Wortspiel handelt, meines Erachtens stets eine andere Bedeutung haben; also kann der Vocativ पौर nicht wie der Accusativ पौरम्, wie Baunack annimmt, den Soma bezeichnen. Es erscheint mir überhaupt sehr gewagt, die durch जिन्वथः unterbrochenen Worte पौर पौराय — यदीं गृभीततातये die Aśvin sprechen zu lassen und zu übersetzen: *Füllespender, für den Füllespender* (Opferer)! *Lass dich von ihm greifen.* पौर als Adjektiv wird wohl *Fülle habend, vollauf mit Etwas versehen* bedeuten. पौरो अश्वस्य Ṛ V. 8, 61, 6 würde ich mit *reich an Rossen* wiedergeben. Der Soma wird seinen Namen wohl vom Saftreichtum erhalten haben. Der Vocativ पौर wird, da mit जिन्वथः die Aśvin angeredet werden, am Natürlichsten auf die Aśvin zu beziehen sein, wie schon Sāyaṇa annimmt. Ob पौर als Anomalie beizubehalten oder mit Grassmann in पौरा zu ändern ist, mag einem Zweifel unterliegen; ich für meinen Teil wäre geneigt mich für Grassmanns Konjektur zu entscheiden. Die Aśvin können als Besitzer vieler Güter recht wohl von einem Dichter als पौरा angerufen werden.

Nach Sāyaṇa sollen sie nach Paura, dem angeblichen Dichter unserer Hymne, benannt worden sein, da sie dadurch, dass sie von ihm gepriesen werden, in ein nahes Verhältnis zu ihm treten. Eine sonderbare Erklärung, zu der auch die Auffassung Sāyaṇas von पौरम् als Wolke stimmt, die auch nach dem Dichter benannt sein soll, weil dieser dadurch, dass er die Aśvin um Regen angeht, zum Regen in ein nahes Verhältniss tritt [1]). Schliesslich ist पौर (पौराय) hier und an einer andern Stelle Nomen proprium eines Mannes.

Sehen wir uns die Strophe genauer an, so ergiebt sich sogleich, dass die erste Hälfte von einer den Aśvin zugeschriebenen That berichtet; aber auch die zweite Hälfte verräth bei näherer Betrachtung eine einheitliche Ergänzung zur vorangehenden Hälfte. Der Dativ verkündet, wozu die That der Aśvin erfolgt, oder was durch sie erreicht wird. यद् *dass*, *damit* ist zwar überflüssig, lässt sich aber als fulcrum des enklitischen ईम् rechtfertigen. सिंहमिव kann als Gleichnis nur zum unmittelbar Vorangehenden in Beziehung gebracht werden; daraus folgt, dass ईम्, wie auch sonst, als anaphorischer, hier auf पौरम् zu beziehender Accusativ zu fassen ist. Nun fragt sich aber, wovon dieser Acc. abhängig ist. Ich wage die kühne Vermutung, गृभीततातये sei als eine Art von Infinitiv mit aktiver Bedeutung zu erklären. Für diese Auffassung spricht seine Stellung unmittelbar nach einem Accusativ, vor Allem aber सिंहम्, das nur von ihm abhängig gedacht werden kann. Einen gleichgebildeten Genossen, der für oder gegen mich auftreten könnte, hat गृभीतताति leider nicht. Ist dieses vielleicht eine gewagte, nicht ganz gelungene Bildung unseres Dichters, die keinen Anklang gefunden hat? Eine zum allgemeinen Sprachgebrauch gewordene ähnliche Verirrung des Sprachgefühls ist im Lateinischen die Konstruktion des sogenannten Gerundium mit einem Accusativ, als wenn dieser ein richtiges Objekt darstellte. Das Gerundium ist ja nichts Anderes als ein Casus obliquus des impersonalen Gerundivum, hat also wie dieses von Haus aus passive Bedeutung. Im Sanskrit wird das entsprechende Participium necessitatis impersonale, das ich Nomen passionis zu benennen gewagt habe, nicht mit dem Accusativ, sondern mit dem Genitiv konstruiert, der hier, streng genommen, kein objektiver, sondern ein subjektiver Genitiv ist; es ist mein sogenanntes Nomen patientis. Diesen Genitiv glaube ich auch im Lateinischen erkannt zu haben. Wenn es in einer mir vorliegenden Schulgrammatik heisst: „Zu den Genitiven der persönlichen Pronomina *mei*, *tui*, *sui*, *nostri*, *vestri* tritt das Gerundivum in derselben Endung ohne Rücksicht

1) Mit dieser Deutung von Sāyaṇas Worten stimmt jetzt auch Baunack überein.

auf Numerus und Genus, z. B. *nostri, vestri, tui videndi est copia*“, so ist nach meinem Sprachgefühl *videndi* nicht Gerundivum, sondern Gerundium, mein Nomen passionis, und der Genitiv des Pronomens mein Nomen patientis. Dass schon die Römer frühzeitig das Gefühl für diese Konstruktion einbüssten und sie als Kongruenzverhältnis empfanden, beweist wohl der Umstand, dass sie auf den Genitiv des Gerundium beschränkt blieb. Vgl. meinen Artikel „Über den impersonalen Gebrauch der Participia necess. im Sanskrit“ in Bd. 42 dieser Zeitschrift, S. 366 fgg. und BKSGW. Bd. 49, S. 134 unten und S. 135. Karl Brugmann, dem ich eine Korrektur dieses Artikels zusandte, schreibt mir, dass er meiner Ansicht in Betreff von *nostri* u. s. w. *videndi est copia* nicht beipflichte, und dass auch die nicht seltenen Ausdrücke wie *exemplorum eligendi potestas* (Cicero) wohl nicht zu meinen Gunsten sprächen, da sie auf eine natürlichere Weise gedeutet werden könnten. Die ausführlichen Auseinandersetzungen des Freundes, deren Gewicht ich nicht verkenne, hier mitzuteilen würde zu viel Raum in Anspruch nehmen.

Bei meiner Auffassung von R̥V. 5, 74, 4 gestaltet sich die Strophe zu einem sprachlich korrekten und leicht hinfliessenden Satze. Meine Übersetzung lautet: *Ihr treibt ja, o Aśvin, im Wasser schwimmenden Soma dem Paura zu, damit er sich dessen wie eines Löwen in der Falle bemächtige.* Aus dem Vergleich mit einem Löwen in der Falle ersieht man, dass die Aśvin mit List verfahren, um dem Paura fremden oder herrenlosen Soma zuzuführen.

Ich glaube, wie es sich von selbst versteht, der Wahrheit näher gekommen zu sein als meine Vorgänger, ob ich aber das Rätsel endgültig gelöst habe, ist eine andere Frage. Baunacks Artikel habe ich Manches zu verdanken.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1].

Von

W. Caland.

XVIII. Zum Kauśikasūtra.

Der genaue Inhalt des ebenso schwierigen wie wichtigen Kauśikasūtra wird sich erst nach jahrelanger fleissiger Beschäftigung mit diesem und den verwandten Texten genügend bemeistern lassen. Zu einer Übersetzung braucht es noch vieler, sehr vieler Vorarbeiten. Über das Heiratsrituell, welches von Haas-Weber (Ind. Stud. V), über die einzelnen rituellen Abschnitte, die von Bloomfield (Sacred Books of the East, vol. XLII, passim) und über das Bestattungsrituell, welches von mir behandelt worden, ist noch bei weitem das letzte Wort nicht gesagt. Auch nicht über Bloomfields Ausgabe des Kauśikasūtra.

Allererst ist es in hohem Grade auffallend, dass bei der Feststellung des Textes die Haug'sche Handschrift (Nr. 49, neue Nummer 44), die doch allgemein zugänglich ist, gar nicht benutzt worden ist, ja sogar mit keinem einzigen Worte ihrer gedacht wird. Die einfachste Erklärung davon ist, dass Bloomfield sie nicht gekannt hat, sonst hätte eine Erwähnung in der Einleitung, auch nur der Vollständigkeit halber, nicht fehlen dürfen. Ich habe nur die ersten Kaṇḍikās und die beiden Adhyāyas über Vivāha und Pitṛmedha verglichen und obschon ich nicht glaube, dass eine Benutzung dieser Handschrift auf die Gestaltung des Textes grossen Einfluss gehabt haben würde, enthält sie doch manches beachtenswerte. So liest z. B. unsere Handschrift 1, 16: *dakṣiṇāpratyak*; 4, 18: *jyotiṣmatī*; 20, 5: *pūruṣaṃ*; 76, 27: *supatnyām*; 79, 33: *prājāpatyaḥ* (bis); 81, 20: *jaghanyam*; 81, 28: *śiraspādena*; 84, 9: *riktaṃ kumbhaṃ*; 86, 8: *yathāparu*; 88, 29: *manobhūtamupākvayānīti*.

Der Text wird in der Haug'schen Handschrift so wie in den übrigen Handschriften (Introduction to the Kauś. sū. p. XII) ungetrennt und durchlaufend, also in Sandhiform gegeben. Die Trennung der Sūtras beruht also, die ersten Adhyāyas vielleicht ausgenommen, wo Dārilas Bhāṣya von einiger Hülfe war, bloss auf

1) Vgl. diese Zeitschrift LII, 425.

der subjektiven Ansicht des Herausgebers. Dass nun die Sūtras an mancher Stelle entschieden falsch getrennt sind, davon habe ich schon einige Beispiele gegeben und werde unten noch mehrere nachweisen.

Die Exegese auch nur eines einzigen Kapitels aus diesem Werke soll also der schärfsten Kritik die Hand reichen. Dann wird sich öfters herausstellen, dass Bloomfield bei dem vielen Guten, das er uns geboten, auch manchmal den Sinn des überlieferten Textes nicht begriffen hat: seine Emendationen, die der Mehrzahl nach richtig sein dürften, stellen leider auch hie und da an Stelle der richtig überlieferten und begreiflichen Lesart, Unbegreifliches in den Text.

Meinen früher gemachten Emendationen und exegetischen Bemerkungen (WZKM. VIII, S. 367—70; Altind. Ahnencult; die Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, pass.) füge ich jetzt die folgenden hinzu.

1. In 80, 30 = 80, 41 ist die Rede vom Agnihotra, das nach einem Todesfall im Hause eines eben verstorbenen Āhitāgni und später auf der Kremationsstätte darzubringen ist, vgl. Todten- und Best. Gebr. Nr. 41). Bloomfield liest „with doubtful emendation“: *prāṇāpānāvaruddhyai nidhanābhir juhuyāt*, das hiesse: „Zur Behaltung seines Ein- und Aushauchs soll er mit den Nidhanās Spenden darbringen“. Mir ist das völlig unbegreiflich, zu schweigen davon, das *nidhana-* sonst immer ein Neutrum ist. Die Handschriften aber bieten etwas ganz anderes, nl. **प्राणापानाववरुध्योर्निधनाभिर्जुहुयात्**. Mit einer leichten Änderung, die eigentlich kaum eine Änderung zu nennen ist, lese ich: **प्राणापानाववरुध्योंनिधनाभिर्जुहुयात्**. Eine wiederholte Kollation der Handschriften würde wahrscheinlich auch diese Lesart an den Tag bringen. Wenn alle Handschriften an zwei verschiedenen Stellen dasselbe bieten, ist jede Emendation mehr als „doubtful“. Also: *prāṇāpānāv avarudhyomnidhanābhir juhuyāt.* Nach meiner Vermutung bedeutet das: der Adhvaryu soll, nachdem er Ein- und Aushauch zurückgehalten hat, die Spenden darbringen mit den zugehörigen Ṛcas, an deren Schluss jedesmal die Silbe *oṃ* anzuhängen ist. Die Vedaverse sind also genau so zu sprechen wie bei jenem Opfer an den Todesgott Yama von Bhāradvāja-Hiraṇyakeśin (Pi. Sū. II, 6, S. 52, Z. 2 fg.) vorgeschrieben ist. *oṃnidhana-* ist ein Kompositum wie *vaṣaṭkāranidhana-* (Śāṅkh. śrs. XIII, 12, 1, hier von den Sāmans). Zum Femin. (sc. *ṛgbhiḥ*), vgl. Kauś. sū. 4, 11: *svāhāntābhiḥ*[1]).

1) Vielleicht hat Bloomfield hier das Richtige nicht gesehen, weil er sich die Sandhiregel des *oṃ* nicht vergegenwärtigt hat. Diese Eigentümlichkeit scheint ihm wenigstens etwas auffallendes gewesen zu sein, vgl. Kauś. sū. S. 16 Note 13., S. 30 Note 1, S. 187 Note 7. So will er auch 90, 18: *aśvāvad goman mayy astu puṣṭoṃ bhūr bhuvaḥ* etc. emendieren in *puṣṭam oṃ.* Ist das nötig? *bhadram oṃ* z. B. wird *bhadroṃ*, Hir. pi. sū. S. 52, Z. 11.

2. Was soll in dem Sūtra: *purā vivāhāt samāṃsaḥ piṇḍapitṛyajñaḥ* (84, 12) die Heirat? Dem Wortlaut nach bedeutet die Vorschrift: „vor der Heirat ist das Klössemanenopfer mit Fleisch darzubringen". Die Lösung dieses kritisch-exegetischen Rätsels meine ich endlich gefunden zu haben. Ich schicke aber eine Bemerkung über die Würdigung eines von Bloomfield für seine Ausgabe benutzten Kodex voraus. Über die von ihm mit Bü bezeichnete Handschrift äussert er sich in seiner Vorrede so: „The first Kaṇḍikās are corrected; beyond that it is extremely faulty". Es scheint mir dieses Urteil des Herausgebers etwas ungerecht zu sein. Wenigstens für den elften Adhyāya, den Pitṛmedha, mit dem ich mich eingehender beschäftigt habe, ergiebt eine Prüfung der mitgeteilten Varietas Lectionum, dass der textus receptus sehr oft auf Bü allein beruht. Häufig findet man in den Fussnoten: „so Bü only", und „so Bü" (zu 80, 11; 81, 19. 21. 22; 82, 13; 83, 15. 23; 84, 1. 6. 9; 85, 26; 86, 15)[1]), während auch übrigens die von Bü gebotenen Lesarten meistens mit denen der besten anderen Handschriften übereinstimmen (z. B. 80, 28; 81, 1. 3: *anurūpam.* 30; 82, 36. 40; 83, 2. 12. 14; 85, 10 (bis). 19; 86, 2: *carū.* 4. 16. 30). Diese handschriftliche Autorität scheint also eine nicht allzu niedrig anzuschlagende zu sein. Wie nun vom Herausgeber selber auf Grund dieser Handschrift allein hie und da der Text gestaltet worden ist, so dürfen auch wir die in Bü, von den anderen Handschriften verschiedentlich, überlieferten Lesarten besonders berücksichtigen, zumal wenn diese Lesart sich mit den aus anderen Quellen bekannten Thatsachen vereinigen lässt. So meine ich nun, dass wir an den folgenden Stellen die von Bü gebotene Lesart entweder als die einzig richtige anzusehen, oder für den Ausgangspunkt zur Feststellung der guten Lesart zu halten haben.

An der schon angeführten Stelle (84, 12) lesen nur zwei Handschriften *vivāhān*; E bietet विवाहसान्, Bü विचासान्. Ohne Zweifel ist das Richtige: विवासात्. Wenn also an dem dem Neumondstage vorhergehenden Abend (Kauś. sū. 83, 13 und 27) das *dhuvana* begangen und um Mitternacht und in der zweiten Hälfte der Nacht wiederholt worden ist (84, 11), soll ausnahmsweise (vgl. 87, 2) noch vor Tagesanbruch, wohl an derselben Stelle, wo das *dhuvana* stattgefunden hatte, der Piṇḍapitṛyajña begangen werden, bei welchem dem eben Verstorbenen zuerst zugleich mit seinem Vater und Grossvater der Kloss dargebracht wird. Dann erst, also in der Neumondsnacht geht man zur Schichtung des Śmaśāna über.

3. Weitere sichere Emendationen bietet Bü zu 82, 12. In Kaṇḍikā 82 wird die Heimkehr der Verwandten nach der Kremation behandelt; bis zum Erscheinen der Sterne sollen sie im Freien

---

1) So auch 16, 18; 35, 27 (vgl. S. B. E. XLII, S. 358); 47, 54; 48, 21; 49, 6; 72, 1; 116, 7.

bleiben (82, 11, vgl. Āśv. gṛhs. IV, 4, 10); dann heisst es: *śāmyākīḥ samidha ādhāyāgrato brahmā japati yasya trayā* etc. Zwar giebt das einen Sinn, aber wenn verordnet wird, dass er später, nachdem man das Haus betreten hat, *śāmyākīr ādhāpayati*, so erweist sich das 82, 12 von Bü E überlieferte *ādāya* statt *ādhāya* als richtig.

4. An und für sich sind auch die beim Sañcayana erwähnten Vorschriften (82, 29—31) verständlich: „mit den Sprüchen *mā te mano yat te aṅgam* sammelt er (die Gebeine) pādaweise (das hiesse: bei jedem Viertelverse eins der Gebeine aufnehmend); zuerst die Schädelknochen; nachher schüttet er alles in einen Krug“. Ich frage aber erstens: wozu das überflüssige *paścāt*, und zweitens: wie lässt sich die Lesart von Bü: *pattaḥ* statt *pacchaḥ* erklären, die auch durch die Antyeṣṭipaddhati bezeugt ist und hier mit *pādataḥ* gleichgestellt wird? Alles kommt in die schönste Ordnung, wenn man auch hier die Lesart von Bü aufnimmt und die Sūtras etwas anders abteilt: *mā te mano yat te aṅgam iti saṃcinoti* | 29 | *pattaḥ prathamaṃ śīrṣakapālāni paścāt* | 30 | *kalāśe samopya* u. s. w. Also auch von den Saunakins werden, wie von den Āsvalāyanīyas und den Mādhyandinas die Knochen der Füsse zuerst, die des Kopfes nachher zusammengelesen, vgl. die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche S. 104.

5. In 86, 17 fehlt ein Verbum: zu welcher Handlung sollen denn die daselbst erwähnten Mantras gesprochen werden? Statt *uttarato gner* aber liest Bü *upatiṣṭhante*. Dass wir alles Recht haben dies für die richtige Lesart zu halten, beweist Keśava, der den Passus in folgender Weise umschreibt: *etaiḥ paścāt sthitā upatiṣṭhante kartā gotriṇaś ca.*

Weniger sicher aber entschieden beachtenswert scheinen mir die folgenden Lesarten von Bü:

6. 80, 13 *śāntyudakena* statt *śāntyudakodakena.* Dass das *śāntyudakam* ohne weiteres zur sakralen Toilette benutzt wird, zeigt 82, 13.

7. 81, 2 ist wahrscheinlich *ādhāpya* statt *ādhāya* richtig.

8. 81, 21 ist allein in Bü der sogenannte doppelte Sandhi vermieden. Die Handschrift liest: *jaghanata āghnaṃtaḥ* statt *jaghanatāghnaṃtaḥ.*

9. 82, 2 *āvapati* statt *āvapate.* Was soll hier das Medium?

10. 82, 22 ist vielleicht Bü's *ādāhane vāpi* statt *cāpi* richtig. Im Feuer (zu Hause, sū. 21) oder an der Krematiohsstätte oder auch auf dem Rücken einer *gaur anyavatsā* bringt er den Sthālīpāka dar.

11. Vielleicht ist auch 84, 15 *abhi nistiṣṭhanti* mit Bü statt *abhitiṣṭhanti* zu lesen, vgl. auch die Lesart der anderen Handschriften, wo sich das *s* von *nis* noch findet.

12. Unter vielen andern Rätseln giebt uns Bloomfields Ausgabe des Kauśikasūtra auch dieses zu lösen, wie ein Atharvavedin seine Opferschnur zu gleicher Zeit auf der rechten und auf der linken

Schulter zu tragen im Stande gewesen sein mag; 87, 26 heisst es: *ato yajñopavītī pitryupavītī barhir gṛhītvā*; 87, 30: *ataḥ pitryupavītī yajñopavītī . . . ulmukam . . . nirasyati*; 88, 6: *ato yajñopavītī pitryupavītī darvyoddharati* und zuletzt 88, 29: *ataḥ pitryupavītī yajñopavītī . . . mana upāhvayati*. Sehen wir aber einmal die handschriftliche Überlieferung nach, so ergiebt sich, dass an zwei Stellen (87, 30 und 88, 29) der Text von Bloomfield „emended" worden ist und dass die Handschriften ausnahmslos *ninayedātaḥ* bzw. *parāyāpayatyātaḥ* haben. Behält man ferner im Auge, dass in den Handschriften, so weit ich habe sehen und schliessen können, keine Sūtrateilung überliefert ist, so ergiebt sich als die handschriftlich überlieferte Lesart der beiden anderen Stellen: *tad upasamāhṛtyāto* (87, 25. 26) und *paryukṣyāto* (88, 6. 7). Das Unbegreifliche wird nun mit einem Male begreiflich. Man hat nämlich zu lesen, z. B. 87, 26: *tad upasamāhṛtya*; *āto yajñopavītī*; *pitryupavītī barhir gṛhītvā* u. s. w., d. h. „Bis da (*ā ataḥ*) ist er opfermässig behängt. Mit der Opferschnur über der rechten Schulter greift er das Barhiṣ u. s. w." Vorher (87. 14) war ja verordnet *yajñopavītī dakṣiṇāpūrvam* u. s. w. Diese Vorschrift für die Tracht der Opferschnur gilt also für alle Handlungen, beschrieben in 87, 7 bis 25; von 87, 25 bis 29 ist der Verrichter *prācīnāvītin*, von da bis 88, 6 wiederum *yajñopavītin*, von da bis 88, 28 *prācīnāvītin* und von 88, 28 bis zum Schluss *yajñopavītin*.

13. Falsch getrennt scheinen mir Sūtras 32 und 33 der 80. Kaṇḍikā, die Bloomfield so liest: *uttiṣṭhety utthāpayati* | 31 | *pra cyavasveti triḥ saṃhāpayati yāvatkṛtvaś cotthāpayati* | 32 | *evam eva kudīṃ jaghane nibadhya* | 33 |. Gehört nicht vielmehr *evam eva* noch zu Sūtra 32? Die Stelle bedeutet dann: „Mit dem Spruch ‚stehe auf' lässt er ihn aufstehen (d. h. heischt er den Todten aufheben); mit dem Spruch: ‚eile fort' lässt er ihn dreimal sich auf die Wege machen und ebenso (*evam eva*, also mit denselben Mantras) so oft er ihn aufstehn lässt."

14. Für die 84, 14. 15 enthaltenen Vorschriften, deren Bedeutung mir lange Zeit verborgen geblieben, glaube ich endlich einen Interpretationsvorschlag machen zu können. Nur der Sinn der ersten drei Wörter entgeht mir. Die gemeinten Vorschriften besagen, dass man die Śmaśānas herrichten soll immer „hinter den früher gemachten und zwar mehr nach vorne die für die älteren Verstorbenen, mehr nach hinten die für die jüngeren, in südöstlicher Richtung, während man die Reihe sich verfolgen (sich schliessen) lässt in nordwestlicher Richtung". Es hat also in alter Zeit eine Art Familienfriedhöfe gegeben.

15. In 85, 11 bildet *savyāmi* einen Satz für sich, ganz ebenso 47, 4. Das Wort giebt an, dass man bei der Konstruktion eines Śmaśāna die linke Seite zukehren soll, die linke Hand gebrauchen, *prācīnāvītin* sein soll u. s. w.

16. Die beiden Sūtras 89, 14. 15: *abhūd dūta ity agniṃ pratyā-*

nayati | 14 | *yadi sarvaḥ praṇītaḥ syād dakṣiṇāgnau tv etad āhitāgneḥ* | 15 sind wohl eher so zu trennen: *abhūd dūta ity agniṃ pratyānayati yadi sarvaḥ praṇītaḥ syāt* | 14 | *dakṣiṇāgnau tv etad āhitāgneḥ* | 15. Die letztere Vorschrift ist eine allgemeine, für den Āhitāgni geltende, im Gegensatz zum Anāhitāgni, der *gṛhye 'gnau* zu opfern hat (S. 16, z. 1.: *gṛhye 'py anāhitāgneḥ*).

17. Weder mit Bloomfields Lesart: *vādhūyasya daśāṃ catuṣpathe dakṣiṇair abhitiṣṭhati* (77, 4) noch mit Haas' Übersetzung: „.. so tritt er nach Süden zu auf einen Kreuzweg auf den Zipfel des Brautkleides" (Ind. Stud. V, 393) kann ich mich einverstanden erklären. Auch hier hat nur die geschmähte Handschrift Bü das einzig Richtige: *dakṣiṇair abhitiṣṭhanti*, d. h.: mit dem rechten Fusse versuchen sie (nl. das Gefolge des Brautpaares) auf den Zipfel zu treten". Zu *dakṣiṇaiḥ* ist *padbhiḥ* zu ergänzen, ebenso *pādena* zu *dakṣiṇena prakrāmati* (50, 1). Über den Gebrauch des rechten Fusses vgl. man Verslagen en mededeelingen der Kon. Akademie van Wetensch. IV[e] reeks, II[e] dl. pag. 280, 81.

18. Unbefriedigend ist Haas' Übersetzung von 76, 12. 13 (Ind. Stud. V, 387). Ich begreife die Stelle so: „auf den Ast (offenbar ist hier derselbe Ast gemeint, an welchen nach 75, 19 der Krug mit dem geweihten Wasser gehängt wurde) legt ein anderer ein Joch und hält es in südlicher Richtung. An dem rechten Tragebalken des Joches (und zwar) in das linke Loch (des rechten Tragebalkens) verknüpft er mit einem Grashalm ein Stück Gold[1]) und nachdem er das Gold auf ihre Stirne befestigt hat (d. h. nachdem er die Braut unter das Gold und damit unter das Loch des Joches gestellt hat), flüstert er den Vers: ,heil sei dir'. Mitten durch das Loch begiesst er (sie). Er fasst dann den Wasserkrug unten und giesst ihn nördlich vom Feuer (wo ja das Wasser auf den Ast gehängt war, 75, 19) mit dem Spruch: ,von Glied und Glied' aus". Mit dieser Auffassung der Vorschriften im Kauśikasūtra stimmen die andern Sūtratexte überein, besonders Mān. gṛhs. I, 10. 7, Āp. gṛhs. 4, 8 und Kāṭh. gṛhs. 25: *apareṇāgnim ano rathaṃ vāvasthāpya* | *yoge yoga iti yunakti* | *dakṣiṇam itaram uttarām itarām* | *tūṣṇīṃ vimucya* | *khe rathasya* .. u. s. w. .. *sūryavarcasam iti hiraṇyaṃ niṣṭarkyaṃ* [illegible] *mūrdhani dakṣiṇasmin yugatartmany adbhir* [illegible] *te hiraṇyam* ... u. s. w. ... *tanvā saṃ sṛjasveti.*

19. Bei Gelegenheit des feierlichen Empfangs eines Gastes (*madhuparka*) werden ihm u. a. auch Sklaven und Diener geschenkt. Zu diesen soll der Gast sagen (92, 25): *bhūyāṃso bhūyāsma ye ca no bhūyasaḥ kārṣṭāpi ca no 'nye bhūyāṃso jāyantām.* Die Worte enthalten keinen befriedigenden Sinn. Die Handschriften aber bieten: *bhūyāṃso bhūyāsma ye ca no bhūyaso* (so alle Handschriften)

1) Vgl. Daś. Kar. und Ath. Paddh. zu dieser Stelle; natürlich ist *hiraṇyadarbheṇa* überall in *hiraṇyaṃ darbheṇa* zu ändern.

kāṣṭāpi ca . . . oder *kāṣṭhāpi ca* . . ; Bloomfield schlägt vor zu lesen: *ye ca no bhūyāṃsaḥ kāṣṭhāpi.* Ich sehe nicht welchen Sinn man dieser „emendierten“ Lesart abgewinnen könnte. Überhaupt steht uns die Meta (*kāṣṭhā*) hierbei im Wege. Es ist aber zu vermuten, dass der kritische Apparat zu dieser Stelle fehlerhaft ist und dass überall *kārṣṭāpi* und *kārṣṭhāpi*, mit *r*, gelesen wird (die Haug'sche Handschrift wenigstens hat *r*); wie lässt sich sonst das von Bloomfield stillschweigend in den Text aufgenommene *r* (*kārṣṭāpi*) erklären? Ist aber wirklich das von den Handschriften gebotene *ye ca no bhūyaso kārṣṭa* verdorben? Die Worte bedeuten ja einfach: „mögen wir zunehmen, sowohl ihr, die uns habet zunehmen lassen (*bhūyaso 'kārṣṭa*, *qui nos plures fecistis*), als die welche . .“ u. s. w. In analoger Weise ist 92, 28 herzustellen, nl. *annādā bhūyāsma ye ca no 'nnādān akārṣṭa* u. s. w.

20. Auch 137, 36 bieten die Handschriften etwas anderes als das vom Herausgeber aufgenommene *barhiṣāṃ mūlāni chādayantottarasyā vediśroṇeh*, wo man einen sogenannten doppelten Sandhi anzunehmen hätte: *chādayanta uttarasyā.* Man braucht aber nur richtig zu lesen und folgender Sinn ergiebt sich: „(er streut das Gras) die Wurzeln der Gräser bedeckend, von der nördlichen Altarhüfte ab, im NO. abschliessend“: *mūlāni chādayann ottarasyā* (d. h. *ā uttarasyā*) *vediśroṇeḥ.*

21. Mit Bloomfields Emendation zu 47, 46: *vikarṇīḥ* ist dem Sūtra kein verständlicher Sinn abzugewinnen. Nach meinem Dafürhalten ist die Bedeutung: „westlich vom Feuer legt er in den Korb (sū. 45) kleine Stückchen Salz (und) dreimal achtzig glatte Kiesel: *vikarṇīsarkarāṇām.* Das Scholion zu der Stelle lese ich wie folgt: *vikarṇīśarkarāṇāṃ ceti sāmarthyād | vigatakarṇānāṃ ca śarkarāṇāṃ tisro 'śītīḥ kośe 'vadhāya.*

22. Höchstwahrscheinlich ist *svayaṃ* aus Sūtra 3 in Kaṇḍ. 49 zu Sūtra 2 herüberzunehmen: *āśvatthīr avapannāḥ svayam* (sc. *ādadhāti*).

23. Ganz fehlerhaft ist die Lesung des folgenden Passus (49, 9 fg.).
idam ahaṃ yo mā diśām antardeśebhya ity apakrāmāmīti | 9 |
evam abhiṣṭvā | 10 |
nāpohananiveṣṭanāni sarvāṇi khalu śaśvad bhūtāni | 11 |
brāhmaṇād vajram udyacchamānāc chaṅkante u. s. w.

Besonders *abhiṣṭvā*, das nicht einmal ein Wort ist, macht Schwierigkeit. Auch Bloomfields Konjektur *evam aniṣṭvā* hilft uns nichts. Wir haben hier aber wieder einen Fall von unrichtiger Satztrennung. Ich lese unter Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung:
evam abhiṣṭhānāpohananiveṣṭanāni | 10 |
sarvāṇi khalu śaśvad bhūtāni brāhmaṇād vajram udyacchamānāc u. s. w. Das heisst: „ebenso finden statt das Betreten, Wegschieben, Niederdrücken“. Sūtra 11 ist jetzt ohne weiteres deutlich. Also in den Sūtra 7—9 gemeinten Mantras soll *apa-*

krāmāmi ersetzt werden durch: *abhitiṣṭhāmi*, *apohāmi* und *niveṣṭayāmi*.

24. Für blosse Druckfehler zu halten sind wohl 35, 27 *ardayañ chate* statt *chete*, 57, 1 *śrāddhayā* statt *śraddhayā*, 76, 7 *yoktrena* statt *yoktreṇa*.

25. In der Behandlung des Visarga hat sich Bloomfield, wie ich fürchte, einige Inkonsequenzen zu Schulden kommen lassen. Eine genaue Prüfung der handschriftlichen Überlieferung lehrt uns, dass in diesem Texte der Visarga konsequent weggelassen wird vor einer Verbindung von Sibilant und stimmlosem Verschlusslaut. Eine Ausnahme machen zwei Stellen: 46, 42 *mantroktaiḥ* (so auch die Haug'sche Handschrift) *spṛśati*, wo keine Var. Lect. mitgeteilt wird und 137, 30: *pañcabhiḥ staraṇam*, wo vier Handschriften den Visarga haben; die Haug'sche hat ihn nicht. Hier druckt Bloomfield ohne Visarga; konsequenter Weise hätte er ihn auch 46, 42 weglassen können. Sonst wird der Visarga weggelassen, z. B. vor *st* (32, 8), vor *str* (22, 5, 61, 40), vor *sth* (11, 8), vor *śc* (53, 19: *adbhi ścotya*; 33, 17: *adbhi ścotayati*. An dieser letzten Stelle schreibt der Herausgeber dennoch *adbhiḥ*!) Weniger konsequent ist die Überlieferung wenn es sich um die Verbindung eines anlautenden Sibilanten mit Nasal oder Halbvokal handelt. So wird z. B. 89, 15 der Visarga vor *sy* in fünf Handschriften weggelassen, 68, 6 wird er von allen Handschriften ausser Bü E weggelassen; in beiden Fällen nimmt Bloomfield ihn in den Text auf; 67, 11 dagegen, wo alle Handschriften *haviṣyabhakṣā syur* bieten, hätte er um konsequent zu sein auch *-bhakṣāḥ* schreiben sollen. Für diese Schwankung vgl. man Wackernagel, Altind. Gramm. I, § 287, b, c.

XIX. Das Palāśablatt im Ritual.

Den meisten europäischen Gelehrten scheint die eigentliche Bedeutung des im Ritual so oft vorkommenden *madhyamapalāśa* noch immer verborgen zu sein. Haas wenigstens übersetzt (Ind. Stud. V, 395) *madhyamapalāśe*: „auf einem in dessen Mitte sich befindenden Blatte"; Böhtlingk giebt für *madhyamaparṇa* die Bedeutung: „etwa: ein Blatt mittlerer Grösse" (Wörterbuch in kürzerer Fassung V, 19); Hillebrandt gebraucht in seiner Ritual-Litteratur das Wort unübersetzt; Bloomfield endlich (Sacred Books of the East, XLII, 557) übersetzt: „leaf of middling size", fügt aber hinzu: „uncertain". Doch ist gar nichts Unsicheres oder Geheimnisvolles bei dieser Sache. Gemeint ist einfach das mittlere Blatt des drei an einem Stiele tragenden Palāśa, wie schon im Jahre 1882 Eggeling dargethan (S. B. E. XII, 439, Anm. 2): „the leaf of the palāśa (Butea frondosa) consists of three leaflets, — leathery, above shining and pretty smooth, and below slightly hoary; the central one being obovate and considerably larger than the

lateral ones"; auch Sāyaṇa zu Taitt. S. I, 8, 6 findet man ebenda citiert.

Das mittlere Palāśablatt finde ich an folgenden Stellen des Kauś. sū. erwähnt: 21, 2. 48, 28. 77, 18. 86, 6. Ein merkwürdiger Gebrauch dieses Gegenstandes wird im Mānavagṛhya I, 7, 6 und Bhāradvājagṛhya I, 23 überliefert; diesen Texten zufolge wird das Medhājanana bei dem eben geborenen Kinde vermittelst eines mittleren Palāśablattes verrichtet, das man zusammenrollt und durch welches man dem Kinde gewisse Zauberformeln ins Ohr flüstert: *madhyamapalāśaṃ saṃveṣṭya tenāsya dakṣiṇaṃ karṇam ājapati bhūs tvayi dadhāmīti* u. s. w. (Bhāradv.). Besonders im Traiyaṃbakaritual findet man das Palāśablatt als Stellvertreter eines Opferlöffels. Während die Mādhyandinas bei dieser Gelegenheit nur das mittlere Blatt erlauben, darf man nach einigen Schulen des Schwarzen Yajuṣ auch eins der beiden anderen Blätter verwenden: *madhyamenāntamena vā palāśaparṇena juhoti*, Āp. śrs. VIII, 17, 13, ebenso Hir. śrs. V, 15; Bhār. cāturm. sū. 22: *madhyame palāśa upastīryāntame vā . . . juhoti*[1]). Das ältere Baudhāyanasūtra dagegen erlaubt nur das äusserste Blatt: *antame parṇe sarveṣāṃ trāiyambakānāṁ sakṛt sakṛt samavadāya juhoti* und etwas weiter: *atraitad antamaṃ parṇaṃ yaṃ dveṣṭi tasya saṃcare paśūnāṃ nyasyati* (śrs. V, 16). Im Brāhmaṇa (T.Br. I, 6. 10. 3) wird beides erlaubt: „mit einem mittleren Palāśablatte opfert er; das ist ja ein Opferlöffel[2]); nun (heisst es) auch: nur mit dem am Ende befindlichen Blatte soll geopfert werden: am Ende ja (des Sākamedha-Tertialopfers) findet man sich mit Rudra ab". Das Ritual der Mānavas erlaubt nur das mittlere Blatt: *madhyamaparṇéna juhoty; tád dhy árakṣo hatám āraṇyéna juhoty; áraṇya evá rudráṃ nirávadayate; yát pātreṇa juhuyād, rudráṃ prajāsv anvávanayet; tásmād āraṇyéna juhoti* (Maitr. S. I, 10. 20). Ich möchte auch in der Interpunktion eine leichte Änderung vorschlagen und lesen: *tád dhy árakṣohatam; āraṇyéna* u. s. w., d. h.: „mittelst eines mittleren Blattes (des Palāśa) opfert er; denn dieses ist ein von den bösen Geistern nicht getroffenes; mit einem aus der Wildnis (dem Walde) herkömmlichen (Opfergerät) bringt er die Spende; in der Wildnis (im Walde) findet man sich ja mit dem Rudra ab; sollte er mit einem Gefäss opfern, so würde er den Rudra hinter seinen Kindern herholen; deshalb opfert er mit einem aus der Wildnis (aus dem Walde) herkömmlichen (Opfergerät)".

Der Grund der Vorschrift, dass im allgemeinen ein Mittel- nicht ein Seitenblatt zu gebrauchen ist, scheint mir ein doppelter zu sein: zuerst ein praktischer, weil ja das mittlere Blatt sich besser als Stellvertreter eines Opferlöffels verwenden liess; dann

---

1) So verbessere ich die Lesart der Haug'schen Handschrift: *madhyame palāśam upāstīvāṃtame vā.*

2) Zu lesen: *srug ghy eṣā.*

aber auch ein mystischer, da man es vermied in rebus faustis etwas zu gebrauchen, das an „das Ende“ (den Tod) erinnerte. Nach meinem Dafürhalten war nun im Rudradienste einst nur das End- nicht das Mittelblatt des Palāśa in Gebrauch und hat nur Baudhāyana den ursprünglichen Sachverhalt ungetrübt bewahrt. Es war ja selbstredend, dass man sich mit dem unheilbringenden gefürchteten Gott Rudra nicht nur an derjenigen Lokalität „abfand“, die mit der Natur dieses Gottes in Einklang war, sondern auch dabei diejenigen Gegenstände zu gebrauchen vermied, die man zu res faustae zu verwenden pflegte. Später aber haben sich Art und Wesen des Rudradienstes geändert, wie sich aus dem Ritual selbst nachweisen lässt[1]). Man antiquierte nun auch den *antamapalāśa*, da es überdies auch für den Verrichter selber schädigend erscheinen konnte, mit einem den Tod herbeilockenden oder auch nur an den Tod erinnernden Gegenstande zu opfern und ersetzte ihn durch den glückverheissenden *madhyamapalāśa.* So wird auch beim *phalīkaraṇahoma* im Kauś. sū. 48, 28 und bei dem von Āpastamba (śrs. IX, 2. 6) erwähnten Prāyaścitta ursprünglich nur das Seitenblatt in Gebrauch gewesen sein.

XX. Zu Hiraṇyakeśins Gṛhyasūtra.

In dieser Zeitschrift 52, 81 fg. hat Böhtlingk einige kritische Bemerkungen zu diesem Sūtra mitgeteilt. Es seien mir ein paar Bemerkungen zu diesem Aufsatz gestattet.

Dass Oldenberg Recht hatte, als er *utsādya* in I, 9, 19 *snā-[ya]nīyenotsādya* mit „abreiben“ übersetzte, geht aus den verwandten Texten hervor, Āp. gṛhs. 12, 7: *snānīyotsādita snātaḥ* (d. i. °*sāditaḥ*[2])). Den Instrumental hat auch Bhāradvāja gṛhs. II, 18 s. f.: *snānīyena pratāpya* (so die Grantha-hs.; *pratīpya* die Devan.-hs.).

Für *kāmāyāsyai* I, 11, 4 vgl. man Gött. Gel. Anz. 1898, S. 954.

Hir. I, 16, 9 ist *śakṛddhatau* in *śakṛdrītau* zu emendieren, vgl. Āp. gṛhs. 9, 3.

Zu I, 26, 7 fragt Böhtlingk: „Wie kommt Oldenberg dazu das ganz unbekannte *sata* durch „big vessel“ wiederzugeben? Ist vielleicht *karte* zu lesen?“ Das Wort *sata* ist aber gar kein unbekanntes Wort. In Baudhāyana kommt es sogar sehr oft vor, z. B. im Pitṛmedhasūtra, s. d. Index.

Zu I, 26, 14 bemerkt Böhtlingk: „*sagraham* kann schwerlich die von Oldenberg vermutete Bedeutung haben; wir werden wohl eine Korruptel anzunehmen haben“. Ich frage aber, ob denn alles,

1) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterkunde, 4e Reeks, Deel II, pag. 313.

2) Die Korruptel von *ts* zu *cch* ist in den Handschriften häufig; in den Handschriften z. B. des Kauś. sū. findet sie sich oft.

was uns unbekannt ist, Korruptel sein muss. Und vollends die Bedeutung von *sagraham* war bekannt; über sie ist gehandelt in dieser Zeitschrift 51, 136.

Hir. II, 12, 10 hätte man nicht *nyubjam pātram kṛtvā* erwartet, sondern *nyubjya pātram*, wie ich schon früher zu lesen vorgeschlagen hatte.

Dass *kṣamya* (II, 18, 7 und 20, 9) verdorben ist, wird man Böhtlingk ohne Weiteres zugeben; die Richtigkeit seiner Korrektur *viśramya* dagegen, wird man vielleicht in Abrede stellen, besonders da Bhāradvāja bei der Behandlung desselben Stoffes das richtige *kṣāmyeta* hat. Annehmbarer wäre also eher Kirstes Konjektur *ākṣamya*.

XXI. *anvārabdhe, anvārabdhāyām.*

Das in Hir. gṛhs. I, 19, 6 vorkommende *samanvārabdhāyām* ist von Oldenberg (Sacr. Books of the E. XXX, 187) durch: „she (nl. die Braut) touches him“ (nl. den Bräutigam) übersetzt. Darüber äussert sich Böhtlingk nun in seinem oben erwähnten Aufsatz in folgender Weise: „Der wunderlichen Erklärung von *samanvārabdhāyām*, die der Komm. vorbringt, hat sich auch Oldenberg angeschlossen. Der Lok. ist in derselben Bedeutung wie *samanvārabdhe* Āśv. gṛhs. I, 22, 13 aufzufassen, d. i. als Passivum“. Diese Bemerkung hat eine grosse Tragweite, denn sie trifft natürlich auch alle anderen Stellen, wo (*sam*)*anvārabdhe* und (*sam*)*anvārabdhāyām* gefunden und in aktiver Bedeutung aufgefasst werden. Weber-Haas (Ind. Stud. V) und Winternitz (das altindische Hochzeitsrituell) nehmen *anvārabdhe* in passiver Bedeutung; die Wörterbücher erkennen dem Worte, d. h. dem Partizip im allgemeinen, sowohl die aktive wie die passive Bedeutung zu; Oldenberg nimmt überall, so weit ich gesehen habe, die aktive Bedeutung an. Nicht bloss aber ist es des Mātṛdatta „wunderliche“ Erklärung, der er sich angeschlossen hat; er teilt seine Auffassung mit allen mir bekannten einheimischen Kommentatoren. Ich verweise z. B. auf Kauś. sū. 7, 21, wo Dārila zu *anvārabdhāya* bemerkt: *anvārabhatīty anvārabdhaḥ kārayitā kartari.* Mit *kārayitṛ* bezeichnet Dārila den Yajamāna, mit *kartṛ* den Priester; der Lokativ *kartari* ist von *anvārabdhaḥ* abhängig. Das in Āp. gṛhs. 5, 2 vorkommende *anvārabdhāyām* wird in der Prayogacandrikā S. 34 durch *patnyā ’nvārabdhaḥ*, von Haradatta durch *anvārabdhavatyām* umschrieben. Der ausgezeichnete Kommentar des Bhavasvāmin zum Baudhāyanaśrautasūtra umschreibt *anvārabdhe yajamāne* durch *yajamānenānvārabdhaḥ*, ebenso Sāyaṇa zu Ait. Br. VII, 17, 1 *asminn anvārabdhe* durch *upaspṛṣṭavati.* Diese Erklärung könnte nun zwar eine von späteren Scholiasten ersonnene sein. Ich meine aber, dass sich einige direkte Beweise bringen lassen, dass wir die von den Scholiasten vorgeschlagene in den meisten Fällen für die richtige zu halten haben. Der zweite Āghāra soll nach Baudh. (śrs. I, 15) und Bhār. (śrs. II, 13) vom

Adhvaryu ausgegossen werden *anvārabdhe yajamāne*. Āpastamba, der in seiner Beschreibung des Darśapūrṇamāsa (II, 14, 1) diese Bestimmung nicht erwähnt, schreibt dagegen in dem vom Yajamāna handelnden Kapitel (IV, 9, 5) vor: *srucyam anvārabhya vāg asy aindrīty anumantrayate*, d. h. „das Ausgiessen des *srucya āghāra* begleitet er (der Yajamāna), indem er (den Adhvaryu) von hinten anfasst, mit dem Spruche *vāg asi* u. s. w." — Beim Nirvapaṇa vor der Ātithyeṣṭi soll die Gattin den Adhvaryu von hinten anfassen: *patny anvārabhate* TS. VI, 2, 1. 1; Baudh., der śrs. VI, 10 dieses Brāhmaṇa citiert, drückt dasselbe unmittelbar nach dieser Citation so aus: *ātithyaṃ nirvapaty anvārabdhāyāṃ patnyām*; ebenso Bhāradvāja (Somasūtra I, 19) und Hiraṇyakeśin (śrs. VII, 10): *nirvapati . . . anvārabdhāyām*. Ebenso Keśavasvāmin zu Baudh. l. c. — Auch das Gṛhya des Hiraṇyakeśin selber liefert uns, wie ich meine, einen Beweis. Aus einer Vergleichung der von Böhtlingk ins Auge gefassten Stelle: *ācāntasamanvārabdhāyām pariṣiñcati yathā purastāt* mit der hier gemeinten Stelle I, 2, 6: *ācāntaḥ kumāra upaviśyānvārabhate* ergiebt sich, dass auch hier das Partizip in aktiver Bedeutung zu nehmen ist. Ausserdem kommt mir, obschon von keiner Handschrift gestützt, die folgende Emendation annehmbar vor: *ācāntāyām anvārabdhāyām*. In der Regel wird ja *samanvārabhate* nur gebraucht von mehreren Personen, die der Reihe nach einander von hinten anfassen. Nur Āśvalāyana scheint in Bezug auf diesen Sprachgebrauch eine Ausnahme zu machen. — Man vergleiche auch noch die Gobhilastelle (II, 1, 24): *dakṣiṇena pāṇinā dakṣiṇam aṃsam anvārabdhāyāḥ . . . juhoti*, mit dem einfachen *anvārabdhāyām* der anderen Sūtren (z. B. Khād. I, 3, 8. Baudh. I, 6 u. s. w.); *dakṣiṇena pāṇinā* bezieht sich hier ohne Zweifel auf die Braut; wäre die Rechte des Bräutigams gemeint, so hätte er, was unerhört wäre, die Spende mit der Linken darzubringen. Der Sinn ist daher: „während sie mit ihrer Rechten seine rechte Schulter von hinten berührt".

Freilich ist die Sache hiermit noch nicht ganz sicher gestellt. Im Todtenritual der zum Schwarzen Yajus gehörigen Schulen wird die „erste" Spende (vgl. die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche S. 13) dargebracht *anvārabdhe mṛte* (Hir. pi. sū. I, 1, S. 34 Z. 8). Im Pitṛmedhasāra S. 14 werden diese Worte durch *pretānvārabdhaḥ*, im Prayogadarpaṇa S. 9 durch *pretenānvārabdhe* umschrieben; das vorzügliche Bhāṣya des Gopālayajvan sagt zu dieser Stelle: *ātmānam anvārabdhe, tasya dakṣiṇaṃ pāṇim ātmasaṃsparśaṃ kṛtvā*. Danach brachte man den rechten Arm des Toten mit dem opfernden Adhvaryu in Berührung. Nun lautet aber die Parallelstelle des Baudhāyana (pi. sū. I, 1, S. 4, Z. 8): *pretasya dakṣiṇaṃ bāhum anvārabhya*; vgl. auch Gaut. pi. sū. I, 1, 27. Desgleichen findet man statt des sonst üblichen *anvārabdhāyām* und *anvārabdhe* der Braut bei der Hochzeit und des Vedaschülers beim Upanayana, im Mānavagṛhya I, 10, 8 und I, 22, 3: *anvārabhya*.

Ich wage es vorläufig also nicht diesen Punkt zu entscheiden, bin aber zufrieden gezeigt zu haben, dass Mātṛdattas Erklärung des Lokativs weder wunderlich noch von ihm allein vorgebracht ist und dass er höchstwahrscheinlich an den meisten Stellen in aktiver Bedeutung steht, als Participium deponentis zu *anvārabhate.* Für Oldenbergs und meine Auffassung spricht auch der Zweck des *anvārambhaṇa*: man fasst ja den opfernden Priester, das zum Tode geführt werdende Opfertier an, um sich mystisch am Opfer zu beteiligen.

XXII. Zum Kauśikasūtra.

Eine Durcharbeitung der wichtigsten Teile dieses merkwürdigsten aller rituellen Sūtras giebt mir zu den folgenden Bemerkungen Anlass.

1. Es heisst 9, 1 fg.: *ambayo yanti śambhumayobhū hiraṇyavarṇā nissālāṃ ye agnayo brahma jajñānam ity ekā tad eva mṛgārasūktāni* | 1 |

uttamaṃ varjayitvāpa naḥ śośucad agham .... agniṃ brūmo vanaspatīn iti | 2 |

pṛthivyai śrotrāyeti triḥ pratyāsiñcati | 3 |

Nach dem Wortlaut dieses Textes hätte man anzunehmen, dass der Verfasser des Sūtra als Mṛgārasūktas die Lieder I, 4; I, 5; I, 6; I, 33 (letzteres von Bloomfield in seiner Note [2] auf Seite 28 vergessen); II, 14; III, 21 und die Strophe IV, 1, 1 bezeichnet. Unbegreiflich ist mir Bloomfields Verweisung auf das Petersburger Wörterbuch s. v. *mṛgārasūkta*, wo ganz andere Lieder, nl. IV, 23 bis 29 als Mṛgārasūktas angegeben werden. Die Sache verhält sich aber ganz anders als man nach dem von Bloomfield aufgenommenen Texte meinen würde. Die Pratīkas der Mṛgārasūktas werden nl. nicht im Kauśika gegeben, wie Bloomfield gemeint hat. Das Richtige weist uns zweifellos auch hier (vgl. diese Zeitschrift 53, S. 207) die vielgeschmähte Handschrift Bü. Die oben citierten Sūtras sind nl. in der folgenden Weise herzustellen:

ambayo yanti śambhumayobhū hiraṇyavarṇā nissālāṃ ye agnayo brahma jajñānam ity ekota devā mṛgārasūktāny uttamaṃ varjayitvāpa naḥ śośucad agham ... vanaspatīn iti | 1, 2 |

Das heisst: „(Die Lieder) I, 4; I, 5; I, 6; I, 33; II, 14; III, 21; die Strophe IV, 1, 1; (das Lied) IV, 13; die Mṛgārasūktas ohne das letzte; (die Lieder) IV, 33; . . . und XI, 6“.

Sūtra 1 und 2 geben demnach die Atharvantexte, die bei der Zubereitung des Śāntyudaka herzusagen sind. Die Mṛgārasūktas, die also im Kauśika nicht näher angedeutet werden, sind nach den Schol.: IV, 23—30 [1]); beim Śāntyudakakaraṇa kommen davon jedoch nur IV, 23—29 zur Anwendung. Dass auch Dārila

---

1) Auch TS. IV, 7, 15, die Mantras zur Mṛgāreṣṭi enthaltend, giebt als ersten Mantra: *agner manve* (= AS. IV, 23, 1).

unsern Text so gelesen hat, wie er von mir ist hergestellt worden, beweist seine Bemerkung zu Sūtra 1: *ekāgrahaṇam* (das Wort ist ganz korrekt, das von Bloomfield hinzugesetzte „!“ hat keine Berechtigung) *sūktaprasaṅgāt*, d. h. „hier wird das Femininum *ekā*, nicht das Neutrum *ekaṃ* gebraucht, weil mit den andern Pratīkas jedesmal *sūkta*, das ganze Lied angedeutet wird, hier aber die Strophe *uta devāḥ*[1]). Auch sprachlich wäre das von Bloomfield aufgenommene *tad eva mṛgārasūktāni* unrichtig. Man hätte mit vollstem Rechte *tāny eva m.* erwarten dürfen. Nur e i n e s scheint meiner Emendation im Wege zu stehen, nl. dass von Bloomfield unter den VV. LL. nicht °*tadevā* erwähnt wird, mit *ā* statt *a*. Ich zweifle aber nicht, dass eine wiederholte Prüfung des handschriftlichen Materials auch diese Lesart zu Tage fördern würde.

2. Zu 9, 4. Im Texte müssen auf unerklärliche Weise zwei Pratīkas zwischen *śantātīyam* und *śivā naḥ* ausgefallen sein, nl. *yady antarikṣe* (VII, 6, 6) *punar maitv indriyaṃ* (VII, 6, 7).

3. Zu 15, 4. Statt *ekeṣvāhatasyādahana* ist, wie schon aus Dārilas Kommentar ersichtlich ist (*eka iṣvā hato yas*, *tasya*) zu trennen: *ekeṣvā hatasyā*°, d. h. „im Kremationsfeuer eines von e i n e m Pfeile Getödteten legt er Brennholz nach“ u. s. w.

4. Zu 15, 10. Nach meiner Ansicht giebt auch hier die von Handschrift Bü überlieferte Lesart *yaṃ na* statt *yan na* das Richtige. Die Sūtras 9 und 10 besagen vermutlich das Folgende: In einer Schale mit Wasser (in welche die Überreste des Schmalzes gethan und über welcher die Strophe AS. V, 2, 6 ausgesprochen worden ist), lässt (der Priester) je zwei Krieger von dem König[2]) beschauen, um zu wissen ob seine Krieger mit dem Leben aus der Schlacht davonkommen werden. Derjenige (der Krieger, die er paarweise in das Wasser hat schauen lassen) welchen er nicht erblickt, der soll nicht am Kampfe teilnehmen[3]).

Was wir hier erfahren ist vollkommen in Einklang mit dem was uns die übrigen Quellen des Rituals berichten. Beim Tṛtīyasavana sollen die Sāmansänger in eine Schale mit flüssiger Opferbutter hineinschauen; wer sich selbst nicht erblickt, der gilt als ein *gatāsuḥ* (*itāsuḥ*, *parāsuḥ*), d. h. als einer dessen Lebensäther weggegangen ist, als einer der dem Tode nahe ist[4]) (vgl. TS. VI, 6. 7. 1; MS. IV, 7. 2; Baudh. śrs. IX, 3; Bhār. śrs. IX, 13; Āp. śrs. XIII, 14. 3. 4; Hir. śrs. IX, 9; Lāṭy. III, 3, 6; Āśv. śrs. V, 19. 5). Man vergleiche dazu Oldenberg, Die Religion des Veda S. 526, Note 4 und Williams, The Fidjians S. 241: „his shadow is called the dark spirit, which goes to Hades; the other is his likeness

1) Genau dasselbe Kauś. sū. 35, 12.
2) *rājñā* nicht ganz sicher.
3) Keś.: *yaṃ na paśyet taṃ na* [*yudhyeta*] *yodhayet*.
4) Unrichtig übersetzt Hillebrandt (Ritual Literatur, S. 133) das Wort mit „zerstreut“.

reflected in water or a looking-glass and is supposed to stay near the place in which a man dies".

5. Sūtras 16 und 17 in Kaṇḍikā 16 bilden wahrscheinlich ein Ganzes: *āśvatthāni kūṭāni bhāṅgāni jālāni bādhakadaṇḍāni*, „. . . . mit Stielen von Bādhakaholz".

6. Statt *viparidadhāne* (17, 5) ist, wieder mit Bü, wohl *viparidadhāte* zu lesen. Das *viparidhānam* ist eine Handlung für sich (17, 29).

7. Ohne Zweifel ist 18, 20 *kulāya śṛtam* (so liest Bloomfield) zusammenzurücken. Nicht von einem „für die Familie gekochten" Sthālīpāka ist hier die Rede, sondern von einem Sthālīpāka, der über einem Feuer von *kulāya*, „Geflecht", gar gekocht ist, vgl. *mādānakaśṛtam* (12, 1), *mārutaśṛtam* (40, 7), *ghraṃsaśṛtam* (48, 39). In gleicher Weise ist 21, 13: *tisraḥ kudīmayīr ūrṇanābhikulāya parihitā anvaktā ādadhāti* aufzufassen. Was soll hier die „Familie der Spinne"?! *ūrṇanābhikulāyaparihitā* ist ein Wort. Er soll drei Stücke Kudīholz, umwickelt mit Spinnengeweben und (mit ājya) bestrichen ins Feuer legen.

8. Ob 19, 4 *saṃ saṃ sravantu iti nāvābhyām udakam āharataḥ sarvata upāsecam* das letzte Wort mit Bloomfield in *upāsecayet* zu ändern ist, bezweifle ich. Wahrscheinlich ist das Wort nicht einmal verdorben und für ein unregelmässig gebildetes Absol. zu *upāsiñcati* zu halten. Regelmässig wäre *upāsekam*. Eine schöne Analogie liefert Āśv. śrs. II, 6, 7 *avivecam* gegenüber dem regelmässig gebildeten *avivekam*, das sich Āp. śrs. I, 7. 10 findet; zu vergleichen ist auch das bekannte °*varjam* statt eines zu erwartenden °*vargam*.

9. Unbegreiflich ist nach dem von Bloomfield herausgegebenen Texte 22, 10: *niśāyām āgrayaṇataṇḍulān udakyān madhumiśrān nidadhāty ā yavānāṃ paṅkteḥ.* Böhtlingk (Wörterb. in kürz. Fassung VII, S. 323) fasst *udakyān* als Synonymon zu *udaśyāmākān.* Nach meiner Ansicht ist *udaṅkyām* zu lesen (vgl. die Var. Lect. zu d. S. und Dārila ad Sūtra 11), Loc. zu *udaṅkī* „Schöpfgefäss", ein Wort, das uns schon aus dem Mānavaśrautasūtra bekannt war (s. die Stelle in: Altind. Ahnencult S. 209). Was soll hier ferner „der Gerste Fünfzahl oder Gruppe"? Es ist natürlich *ā yavānāṃ pakteḥ* zu lesen: „bis zum Reifwerden der Gerste". Was Sūtra 11 betrifft, hätte ich die beiden letzten Worte eher zum folgenden Sūtra genommen, und in folgender Weise getrennt: *evaṃ yavān | ubhayān samopya trivṛti* u. s. w. Die Vorschrift ist jetzt ganz deutlich. Die Worte *evaṃ yavān* werden von Dārila richtig so umschrieben: *yathā taṇḍulā nikhātā, evam, udaṅkyāṃ kṛtvā nidadhyāt ā vrīhipakteḥ* (so ist auch hier zu bessern).

10. Zu 24, 3: *vimite prāgdvārapratyagdvāreṣu*, was mir wenigstens ganz unbegreiflich ist, vergleicht Bloomfield die Parallel-

stelle 34, 3: *triṣu vimiteṣu prāgdvārapratyagdvāreṣu*: „in drei Hütten, die jede eine Thür an der Ost- und an der Westseite haben". Dārila hat 24, 3 aber offenbar *prāgdvāre* gelesen und Sāyaṇa citiert die Stelle so: *prāgdvāre pratyagdvāre vā*. Ohne Zweifel ist unsere Stelle zum Bösen beeinflusst von 34, 3. Derartiges kommt im Kauśikasūtra mehr vor, vgl. 81, 28, wo *gośālām* interpoliert ist nach 24, 10.

11. Ein blosser Druckfehler ist wohl 24, 12 *saṃsthabhya* statt *saṃstabhya*.

12. Wenn 24, 21 eine Form von *pravartate* angemessen wäre, hätte man wenigstens das Causat. *pravartya* herzustellen. Leichter ist die Emendation *pravṛtya*. So auch, wie ich jetzt sehe, Sāyaṇa, Vol. II, S. 693.

13. Zu 26, 22. Ohne Zweifel ist *ālohitam* zu lesen: „bis sich Blut zeigt". Die gemeinte Vorschrift ist: man soll das im Mantra genannte (die Stelle, wo sich weisser Aussatz zeigt) mit (trockenem) Kuhdünger reiben, bis sich Blut zeigt und dann (die im Mantra genannten Substanzen) darauf schmieren. Freilich erwartet man *śakṛtā* statt *śakṛdā*. Ich bin aber geneigt *śakṛdā* für einen heteroklitisch gebildeten Instr. zu halten, der sich auch 80, 20 findet: *tāḥ* (sc. *ukhāḥ*) *śakṛdābhyantaraṃ limpanti śuṣkeṇa vā pūrayanti*; hier hat man wohl *śakṛdā abhyantaraṃ* zu trennen. *abhyantaram*, nicht *ābhyantaram* erwartet man.

14. Die richtige Lesart steht auch 27, 9 in den Fussnoten: statt *pṛṣṭhasaṃhitāv* ist mit KPBh. *pṛṣṭhasaṃhatāv* aufzunehmen: „indem ihre Rücken angeschlossen sind". In dieser gewöhnlichen Bedeutung wird das Wort in Kauś. sū. 4, 4 selbst und von Dārila gebraucht, zu 6, 14, wo *savyaṃ pādam paścāt saṃhataṃ* (verfehlt ist Bloomfields Änderung *saṃhutaṃ*!) *dakṣiṇasya harati*.

15. Nach meiner Ansicht enthält 28, 30 zwei verschiedene Sūtras: *sayave ca | uttareṇa yavaṃ badhnāti*. Zu *sayave ca* ist *udapātre* aus Sū. 17 herüberzunehmen. Die im Vorhergehenden erwähnten Sampātas können also entweder in eine Schale mit einfachem Wasser gegossen werden, oder in eine Wasserschale, in welche auch Gerstenkörner gethan sind.

16. Statt des von vier Handschriften gebotenen *syandamānā anvīpam āhārya* (30, 13) nimmt Bloomfield ohne uns seine Gründe mitzuteilen *syandamānād anvīpam āhārya* auf. Die überlieferte Lesart ist aber ganz deutlich: „er lässt strömendes Wasser dem Strome entlang schöpfen". Zu *syandamānāḥ* ist natürlich *apaḥ* hinzuzudenken. Gegensatz zu *anvīpaṃ* ist *pratīpaṃ*.

17. Statt *praśṛtam* (30, 15), das Böhtlingk (Wörterb. in kürz. Fass.) und Bloomfield (Sacr. Books of the East XLII, S. 452) von *śrā* + *pra* herleiten („the sap, which has boiled forth into a cup"), ist ohne Zweifel mit Dārila *prasṛtam* zu lesen; vgl. auch den Kommentar der mit *parṇarasaṃ* umschreibt; *prasṛtam*, „das Ausgeströmte, das Hervortriefende, der Saft".

18. Den Kommentaren zufolge hat das Sūtra 31, 18: *antarikṣeṇeti pakṣahataṃ mantroktaṃ caṅkramayā* folgenden Sinn: *kākakapotaśyenādipakṣihatam aṅgaṃ śvapadasthānamṛttikām abhimantrya pralimpet.* Dazu bemerkt Bloomfield (Sacr. Books of the East, vol. XLII, S. 501): „the paralysed part of the body is rubbed with earth taken from the footprint of a dog, while keeping in quick motion . . . . The dog, — the word occurs only in the commentaries not in the Sūtra itself — refers, of course, to the „heavenly dog“ in the mantra“. Ich glaube alles wird deutlich, wenn man liest: *mantroktacaṅkramayā.* Das Wort ist dann als Bahuvrīhi aufzufassen: *mantroktasya* (sc. *śunaḥ*) *caṅkramaḥ yasyāḥ, sā* (sc. *mṛt*). Der Sinn ist: „(er soll) die von einem Flügel eines Vogels berührte (Körperstelle bestreichen) mit (Lehm) einer (Stelle) entnommen, wo das im Mantra genannte (ein Hund also) geschritten hat“. So scheint auch Dārilas Auffassung gewesen zu sein, der kommentiert: *gamanaṃ caṅkramaḥ* (Masc.!). Das Subst. Fem. *caṅkramā* ist danach aus den Wörterbüchern zu streichen. Zur Zusammensetzung vgl. 31, 28: *mantroktāphalam*: „die Frucht der im Mantra genannten (Pflanze)“.

19. Nach BR s. v. *udvāsa* und Bloomfield (S. B. E. XLII, S. 356) soll *raja-udvāsā* (35, 2) bedeuten: „die Frau, welche die von den Menses befleckten Kleider abgelegt hat“. Man betrachtet es also als eine Zusammensetzung mit *vāsa* = *vāsas.* Einfacher ist die Ableitung von *udvāsa* (zusammengehörend mit 5 *vas* + *ud*), sodass *raja-udvāsa* bedeutet: „bei welcher die Menses (zeitlich) zu erscheinen aufgehört haben“.

20. Wohl ein Druckfehler ist 35, 4 °*vidaryau* statt °*vidāryau.*

21. Das 35, 16 überlieferte *dhātarvyābhir* ist unbedenklich in *dhātṛvyābhir* zu emendieren; gemeint sind, wie Bloomfield richtig gesehen hat, die vier Dhātṛstrophen (VII, 17, 1—4). *dhātṛvya* gebildet wie *pitṛvya, bhrātṛvya.*

22. Zu lesen ist 36, 25: *pratijāpapradānābhimarśanāni.*

23. Was mag wohl das rätselhafte *anyaṃ* in folgender Stelle (38, 16) bedeuten: *asantāpe jyotirāyatanasyaikato 'nyaṃ śayāno bhaumaṃ japati*? Ich glaube, niemand wird mir widersprechen, wenn ich statt des sinnesleeren *'nyaṃ, nyaṅ* herstelle. Dem Sūtra gewinne ich jetzt diesen Sinn ab. An einer Stelle, wo die Glut des (sakralen) Feuers nicht zu erspüren ist (in einer so grossen Entfernung des Feuers), flüstert er auf einer Seite liegend (das *āśāpāla*-lied); mit dem Gesicht nach unten gekehrt das *bhūmi*-lied. Man vergleiche die vorhergehenden Sūtras 11 und 12 und Dārila: *aśmān adhomukhaḥ bhaumaṃ japati.* In dem verdorbenen *aśmān* steckt wahrscheinlich unser *nyaṅ.*

24. Vielleicht ist dieselbe Änderung auch 39, 16 angemessen, wo die Handschriften *anyatpārśvīm*, °*pārṣṇīm*, °*pārścīm* bieten, vgl. Dārila, der hier wieder hat: *adhomukhī*(*m*).

25. Ist nicht der Acc. *grāmān*, 42, 7, in *yānena pratyañcau*

grāmān pratipādya in den Abl. *grāmāt* zu ändern: „nachdem er sie in westlicher Richtung aus dem Dorfe geführt hat"? Man beachte das unmittelbar folgende *āyātaḥ*, „nachdem er zurückgekehrt ist".

26. Das Sūtra 44, 29: (*vaśām*) *uttānāṃ parivartmānulomaṃ nābhideśe darbham āstṛṇāti* ist sicherlich so zu emendieren: *uttānāṃ parivartyā*⁰: „nachdem er die Kuh umgedreht hat, so dass der Körper auf den Rücken zu liegen kommt".

27. Weshalb soll nicht 50, 8 *pretaṃ pādāv ity avasasya* beibehalten werden? Bloomfield ändert: *avaśasya*, „reciting down upon". Die Strophe soll er aussprechen, wenn er müde wird, also zu *sas* + *ava*.

28. Zu 51, 14 bietet uns wiederum einmal die von Bloomfield mit Bü bezeichnete Handschrift das einzig richtige. Es ist zu lesen: *aśmavarma ma iti ṣaḍ aśmanaḥ sampātavataḥ sraktiṣūpary adhastān nikhanati* und zu übersetzen: „die Anwendung des Liedes AV. V, 10 ist folgende. Sechs Steine werden mit den Sampātas beschmiert, (mit dem genannten Liede eingesegnet) und an den (vier) Ecken hingelegt (resp. mit V, 10, 1. 2. 3. 4); (der fünfte Stein) oben (mit V, 10, 5), (der sechste Stein) unten (mit V, 10, 6)". Man vergleiche dazu die Stichwörter der einschlägigen Strophen: *prācyā diśaḥ* (1), *dakṣiṇāyāḥ* (2), *pratīcyāḥ* (3), *udīcyāḥ* (4), *dhruvāyāh* (5), *ūrdhvāyāḥ* (6). Nur erwartete man nach dem Sūkta statt *upary adhastāt*: *adhastād upari*.

29. War Bloomfield im Recht, als er das 54, 4 einstimmig überlieferte *kṛtanakham* in *kṛttanakham* änderte? Es hiess eben vorher: *nakhāni kuru*. Auch ist *hiraṇyavarṇā ity etena sūktena* aus Sūtra 5 noch zu Sūtra 4 herüberzunehmen. Dieses Lied soll die Handlung des Badens begleiten.

30. Nach meiner Ansicht ist 55, 6 völlig korrekt überliefert: *agnīn ādhāsyamānaparyavetavratadīkṣiṣyamāṇānām* ist Dvandva: „für einen, der sich die Feuer gründen will, für einen, dessen Gelübdezeit verstrichen ist, für einen, der die Weihe zum Somaopfer zu unternehmen wünscht".

31. Lange Zeit habe ich mit der folgenden Stelle (19, 12. 13) nichts anzufangen gewusst:

tṛṇānāṃ granthīn udgrathnann apakrāmati | 12
tān udāvrajann udapātrasyodapātreṇābhiplāvayati | 13

Dem Genitiv *udapātrasya* bin ich nicht im Stande einen guten Sinn abzugewinnen; ich bin überzeugt, dass ein anderes Wort darin steckt. Den Weg zeigt uns Sāyaṇa zu Ath. Saṃh. II, 24: *tṛṇagranthīn kṛtvā udapātre pratyṛcaṃ visrasya tenodakena āplāvanaṃ mukhamārjanaṃ ca kuryāt.* Dārila ist furchtbar verdorben; zu 12: *vāristaṃvān udgrathyatībadhnātītyarthaḥ tāṃ vadhūnn apakrāmati avatarati.* Zu 13: *tān granthīn udāvrajan salilāśayād viśvaṃvayası āplāvayati.* Zunächst ist die Auffassung von

Böhtlingk-Roth, nach welcher an dieser Stelle *ud-grath* „aufknüpfen, lösen" bedeuten soll, zu rektifizieren. Weshalb soll es denn hier eine von der gewöhnlichen Bedeutung („knüpfen, winden") abweichende haben? Überdies müsste man ja auch, ehe man die Knoten lösen konnte, sie geknüpft haben. Übersetzt man unsere Stelle wörtlich, indem man vorläufig *udapātrasya* offen lässt, so bekommt man folgenden Sinn: „Knoten in Gräser bindend entfernt er sich (vom Ufer); diese auf dem Hauswege . . . . . übergiesst er vermittelst einer Wasserschale". Es ist deutlich, dass in *udapātrasya* ein Absolutiv steckt, das sich mit Sāyaṇas *visrasya* decken muss. Ich vermute: *udavasrasya*; *v* und *p* werden öfters verwechselt und der Übergang von त्र in स्र war sehr leicht[1]). Die Lücke in unserer Übersetzung ist demnach auszufüllen mit: „wieder losknüpfend". Dārilas Kommentar lässt sich so bessern: *vāristambān udgrathya nibadhnātīty arthaḥ. tān badhnann apakrāmati avatarati | tān granthīn udāvrājan salilāśayād visraṃsayati āplāvayati.*

XXIII. *Pratīhāraṃ* im Kauśikasūtra.

Nach den Petersburger Wörterbüchern soll dieses Wort das Absol. zu *pratiharati* sein in der Bedeutung: „stossen, tupfen auf". Betrachten wir uns einmal die Stellen, wo es vorkommt.

1. Behandlung einer von einem Piśāca besessenen Person. Am Neumondstage nimmt der Brahman eine Handvoll Gerstenkörner, lässt diese unenthülst, stösst diese Körner fein *apratīhāram*, umstreut das Feuer in der beim Abhicāra üblichen Weise und schüttet (die zerstampften Körner) in ein Feuer von Senfpflanzen (25, 27).

2. Eine an Kuṣṭha leidende Person soll er unter Hersagung der Strophen, die das Wort *kuṣṭha* (costus speciosus) zum Stichwort haben, mit (costus speciosus), unter welchem frische Butter gemischt worden ist, bestreichen *apratīhāram* (28, 13).

3. Ein von Würmern geplagtes Kind setzt er der Mutter auf den Schoos und wärmt vermittelst eines mit frischer Butter gesalbten unteren Teiles einer Mörserkeule dreimal *pratīhāram* den Gaumen des Kindes (29, 22).

4. Mit dem Liede XVI, 2 wird ein Knabe, für den langes Leben gewünscht wird, im Walde mit pulverisierten wohlriechenden Substanzen *apratīhāram* bestrichen (58, 12).

Die Bedeutung ergiebt sich, wie ich meine, aus Gobh. gṛhs. II, 6, 9, Khād. gṛhs. II, 2, 22: *brahmabandhuḥ kumārī vāpratyāharantī pinaṣṭi* (sc. *nyagrodhaśuṅgam*). Obschon hier noch die Präp. *ā* steht, die in unserem Absolutiv fehlt, lässt doch eine Ver-

1) Der Grammatik nach erwartete man freilich *udavasraṃsya*, vgl. aber Āp. śrs. XIV, 22, 1. 2, Hir. pi. sū. I, 2, II, 2 wo sich *prasrasya* findet.

gleichung dieser Stelle mit der oben zuerst citierten Kauśikastelle keinen Zweifel über die Bedeutung von *pratīhṛ* in diesem Zusammenhang; es ist weiter nichts als „zurücknehmen, zurückführen, zurückschieben", so dass *pratīhāram* bedeutet: „jedesmal zurücknehmend, zurückschiebend". Wenn von reiben die Rede ist, wäre *apratīhāram* am Besten mit: „von sich ab, in einer Richtung von sich ab" wiederzugeben. Gleichbedeutend mit *pratīhāram* des Kauśikasūtra und [illegible] des Gobhila ist *punarāhāram* in den Gṛhyasūtras d[illegible], Āp., Hir. Beim *utpavana* des Opferschmalzes heisst es immer (z. B. Hir. gṛhs. I, 27): *udagagrābhyām pavitrābhyām punarāhāram ājyam trir utpūya.* Vollkommen richtig übersetzt Oldenberg (Sacr. Books of the East vol. XXX, S. 141): „he purifies the ājya three times with the two purifiers, holding their points towards the North, (drawing them through the ājya from West to East and) taking them back (to the West) each time". Aus dieser Stelle ersieht man, dass das Zurückbewegen in rebus faustis üblich ist. Danach lässt es sich begreifen, dass in rebus infaustis, d. h. bei rituellen Verrichtungen, die zum Zweck haben Böses von sich und Anderen abzuwenden, das Gegenteil angetroffen wird. Deshalb wird bei einem Besessenen die Handlung n i c h t wiederholt: *apratīhāram*, weil man hier den Piśāca austreiben will. Diese Bedeutung passt aber nicht gut an der vierten Kauśika- und an der Gobhilastelle. Indessen der Zweck, welchen die in der vierten Stelle beschriebene Handlung hat, ist uns nur von den Scholiasten überliefert: *idam karma vikalendriyasya*, und vielleicht wurde auch diese Abnormität einem Piśāca zugeschrieben.

XXIV. *Jambhagṛhīta* im Kauśikasūtra.

Indem man früher meinte, dass *jambhagṛhīta* den von einer Kinderkrankheit, etwa dem Zahnen, betroffenen bezeichne, hat sich Bloomfield in einer Anmerkung zu AS. II, 4, 2 (Sacred Books of the East, vol. XLII, S. 283) dagegen erklärt und bemerkt, dass zwar das Epitheton des *jambha: saṃhanu* „die Kinnladen zusammenklappend" dafür zeuge, eine Stelle aber aus dem Kauśikasūtra, nl. 35, 12—15, auf eine andere Deutung: „convulsions, cramps or colic" hinweise. Die Stelle lautet:

ṛdhanmantra ity ekā yatheyaṃ pṛthivy acyuteti garbhadṛṃhaṇāni | 12 |
jambhagṛhītāya prathamāvarjaṃ jyāṃ trir udgrathya badhnāti | 13 |

Darüber Bloomfield: „the scene here is childbirth, the passage is part of the *strīkarmāṇi* (womens rites) and the *jambha* has seized the baby or the foetus either at the moment of birth or prematurely . . . Here *jambha* seems to refer to some irregular behaviour of the foetus". Nun ist es freilich klar, dass, w e n n in

der Kauśikastelle die Rede ist nur von den Handlungen, die das Befestigen des Embryos zum Zwecke haben, *jambha* hier unmöglich eine Art Krankheit des Mundes andeuten kann. Besieht man sich aber die Stelle genauer, so ist auch eine andere Auffassung möglich. Besonders auf die Restriktion *prathamāvarjam* ist Nachdruck zu legen: „unter Fortlassung der ersten Strophe". Es ist ja sehr auffallend, dass nachdem in Sūtra 12 diejenigen Strophen und Lieder aufgezählt sind, deren Zweck das *garbhadṛṃhaṇa* ist, unmittelbar darauf in der Beschreibung des dazu gehörigen Rituals gesagt wird, die zuerst genannte Strophe gehöre nicht dazu! Ich schlage die folgende Exegese vor:

„Die Strophe V, 1, 1, das Lied VI, 17 und das mit *acyutā* anfangende Lied (zu finden Kauś. sū. 98, 2) haben den Zweck der Frucht Festigkeit zu verleihen | 12 |

„Eine Bogensehne (die bestrichen ist mit den Resten der unter Hersagung der genannten Sprüche dargebrachten Butterspenden und die mit diesen Sprüchen eingesegnet worden ist[1])) bindet er (der schwangeren Frau, die vor einer Fehlgeburt geschützt werden soll,) einem von *jambha* ergriffenen (Kinde jedoch) unter Weglassung der zuerst genannten Strophe, um (den Hals), nachdem er in dieser Bogensehne drei Knoten gelegt hat" | 13 |

Die Redeweise ist in der in diesem Sūtra üblichen Weise verkürzt; dass es sich an erster Stelle um eine schwangere Frau handelte, brauchte nicht ausdrücklich erwähnt zu werden, da ja von *garbhadṛṃhaṇa* die Rede war. Eine derartige Verkürzung fanden wir oben, unter 38, 16. Hätte Dārila zu 35, 13, Note 14 Recht, so würde das Sūtra *jambhagṛhītāyai* lauten, wie er selbst später *jambhagṛhītāṃ* (Fem.!) hat.

Nur eines scheint, das gestehe ich offen ein, meiner Erklärung im Wege zu stehen, dass nl. für einen *jambhagṛhīta* das Lied VI, 17 zu verwenden ist, welches offenbar seinem Inhalte nach nur für das *garbhadṛṃhaṇa* geeignet ist. Vielmehr würde für einen *jambhagṛhīta* nur das letzte Lied *acyutā* (Kauś. 98, 2) passen. Wie diese Schwierigkeit zu lösen ist, sehe ich jetzt nicht.

XXV. Zum Vaitānasūtra.

Da sich seit 1878, als R. Garbe seine Übersetzung des Vaitānasūtra veröffentlichte, unsere Kenntnis des Opferrituals bedeutend erweitert hat, ist es kein Wunder, dass wir jetzt im stande sind, vieles, was Garbe unbekannt war, zu begreifen und viele Irrtümer zu berichtigen. Ich bespreche die folgenden Stellen.

1. II, 13 (IV, 2): *āgnīdhraḥ sphyam agniṃ ca sammārgān antarā kṛtvā paridhīn ... sammārjya ... sammārgeṇārvāñcam agnim*

1) In dem Stile des Kauśikasūtra würde das alles ganz einfach heissen: *sampātyābhimantrya*, vgl. 7, 15. 16.

upavājayati. Dass Garbes Übersetzung: „der Āgnīdhra ... steckt den Sphya und das Feuer (d. h. den brennenden Sphya) in den Sammārjabüschel, reinigt die Paridhihölzer ... und facht dann das ihm zugewendete (Āhavanīya)-Feuer mit dem Sammārjabüschel an", ganz verfehlt ist, braucht nicht erst dargethan zu werden. Unsere Stelle ist in Verbindung mit IV, 1. 2 zu betrachten; hier heisst es: *paridhīn sammārṣṭi agniṃ ca prāñcam.* Wieder unrichtig Garbe: „Dieser (der Āgnīdhra) reinigt die Paridhihölzer ... ebenso reinigt er das östliche (d. h. Āhavanīya)-Feuer". Nach dieser Übersetzung wäre *arvāṅ* und *prāṅ agniḥ* gleichbedeutend, während doch zur Bezeichnung des Āhavanīya das einfache *agniḥ* genügt hätte (Vait. I, 6). Vielmehr sind *arvāñcam* und *prāñcam* prädikativ zu nehmen und zu übersetzen: „auf sich zu", „von sich ab"; *sphyam agniṃ ca sammārgān antarā kṛtvā* bedeutet: „nachdem er den Sammārga zwischen den Sphya und das (Āhavanīya-)Feuer gebracht hat", d. h. während des Abwischens hält er den Sammārga zwischen dem Feuer und dem Sphya.

2. In VIII, 15: *tasya prāṇabhakṣaṃ bhakṣayati hotādhvaryubrahmāgnīdhraḥ* | *pratyakṣam yajamānaḥ* bedeuten die beiden letzten Worte nicht: „auch der Yajamāna ist dabei gegenwärtig". Wie soll man sich bei dieser Übersetzung den Accusativ *pratyakṣam* erklären? Der Sinn ist einfach: „der Yajamāna (geniesst, nicht wie die andern durch blosses Riechen, sondern) wirklich" (mit dem Munde!); vgl. dazu Lāṭy. IV, 12. 15.

3. Zu VIII, 17. Es war Garbe wahrscheinlich unbekannt, dass beim Varuṇapraghāsa z w e i Vedis gemacht und zwei Feuer „herübergeführt werden" (vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur S. 116). Zu streichen ist also in der Übersetzung „(āhavanīya und dakṣiṇa)" und in VIII, 19 „(dem Gārhapatya)".

4. Die *daivāvṛdh*-Formeln. Es scheint noch immer ein Geheimnis zu sein, welche diese angeblich bei der Pitryeṣṭi zur Anwendung kommenden Formeln gewesen sind. Böhtlingk im Wörterbuch in kürz. Fassung citiert das Wort auch noch: „eine bestimmte Formel, Vaitān.". In keinem der uns bekannten Ritualtexte wird sie gefunden, auch nicht im Kauśikasūtra. Und das ist ganz in der Ordnung, da es ja niemals *daivāvṛdh*-Formeln gegeben hat. Das Wort findet sich zweimal, IX, 9: *pitryāyām ājyabhāgāntaṃ daivāvṛt somāya pitṛmate* u. s. w. und IX, 14: *pariṣikte daivāvṛc chaṃyvantā,* d. h. bei der pitryā Iṣṭi gilt bis zu den Ājyaportionen die *daivā āvṛt*: verfährt man in der Weise, wie es beim Opfer an die Götter geschieht, von da an also ist man *prācīnāvītin*, gebraucht man die linke Hand, kehrt die linke Seite zu, u. s. w. Diese Vorschrift hat Geltung bis nach dem Umgiessen (IX, 14), dann tritt wieder die *daivā āvṛt* ein. Die „Daivāvṛdh-Formeln" darf man also ruhig zu den Toten legen.

5. Zu IX, 12. Sind die Ślokas wirklich fehlerlos überliefert? Man lese einmal Garbes Übersetzung. Mir scheint die Emendation

āsīta statt des überlieferten *āsīda* geboten. „Bei der pitryā (Iṣṭi) soll der Brahman, während er die Voropfer darbringt, mit dem Angesicht nach Osten, danach, während der Handlung (während der eigentlichen Iṣṭi) südlich vom Feuer mit dem Angesicht nach Westen sitzen, der Āgnīdhra und der Yajamāna jedoch nördlich". In Garbes Übersetzung der vierten Zeile ist „auch" zu streichen.

6. Zu XII, 7. *svapneṣūktaṃ divo nu mām iti ca* bedeutet nicht: „wenn er in Träumen etwas gesprochen hat, noch ausserdem den Vers VI, 124. 1", sondern: „welche Sühnung er vornehmen soll bei Träumen, das ist behandelt (nl. im Kauśikasūtra 46. 9, 10); auch das Sūkta VI. 124 (kommt hierbei zur Verwendung").

7. Besonders in der Andeutung der die jedesmalige Handlung verrichtenden Opferpriester scheint mir Garbes Übersetzung an mehreren Stellen fehlerhaft zu sein. Richtig sagt Sāyaṇa (Atharva Veda I S. 27) von unserem Sūtra: *vaitānasūtre darśapūrṇamāsādiṣu ayanānteṣu trayīvihitakarmasu brahmā brāhmaṇācchaṃsī āgnīdhraḥ poteti caturṇām ṛtvijāṃ kartavyaṃ pratipādyate.*

XXVI. Zu Āśv. gṛhs. IV, 6. 5.

Die bis jetzt geltende Auffassung von *agnivelāyām* an dieser Stelle scheint mir durch eine bessere ersetzt werden zu können. Man übersetzt nl. in der Stelle *agnivelāyām agniṃ janayad ihaivāyam itaro jātavedā ity ardharcena* das erste Wort durch „zur Feuerstunde" (Stenzler) oder: „at the time of the Agni(hotra)" (Oldenberg) und folgt dabei dem Nārāyaṇa, dessen Kommentar aber keine allzugrosse Autorität zu nennen ist. Mir ist kein Beispiel davon bekannt, dass Agni für Agnihotra gebraucht wird. Die richtige Interpretation scheint mir die zu sein, dass wir *-velāyām* als Synonymon von *-sthāne* nehmen. Unsere Stelle verordnet dann, dass Feuer zu reiben sei an jener Stelle, wo nachher der (Gārhapatya- oder der häusliche) Feuerherd sich befinden soll; *-velā* scheint nl. im Ritual auch die durch Linien angedeutete Stelle der im ersten Kompositionsglied genannten Lokalität anzudeuten, vgl. Śat. Br. V, 1. 1. 36: *cātvāla*°; IX, 2. 3. 15: *āgnīdhra*°; (Sacred Books of the East XLIII, S. 196, Fussnote): Besonders deutlich ist folgende Baudhāyana-Stelle (śrs. II, 8): *idhmam . . . anvāhāryapacanavelāyāṃ sādayitvā.*

XXVII. Das verkürzte Agnihotra.

Es war unter gewissen Umständen erlaubt, das Agnihotra, welches täglich abends und morgens dargebracht werden musste, so zusammenzufassen, dass man die fünfzehn für den nächsten Halbmonat bestimmten Spenden am ersten Tage vereinigt (*samastaṃ*) darbrachte. Es heisst bei Hiraṇyakeśin-Bhāradvāja[1]): „In alter

1) Pitṛmedhasūtra II, 9 (Seite 56, Z. 11—16).

Zeit lebten einige Ṛṣi, Yāyāvara mit Namen; diese ermüdeten sich auf der Reise; da opferten sie das Agnihotra jedesmal für einen Halbmonat. Deshalb darf er nach dem Ritual der Yāyāvara, wenn er krank, wenn er von Unglück befallen ist, auf der Reise oder im Fall der Not, jedesmal für einen Halbmonat das Agnihotra darbringen. (In diesem Falle) giesst er am ersten Tage der Monatshälfte abends (mit dem Sruva-Löffel) vierzehn[1]) in vierzehn Tempi genommene Spenden (der fürs Agnihotra bestimmten Milch in die Agnihotrahavaṇī). Es kommt nur ein Stück Brennholz zur Anwendung, nur einmal findet die Spende (d. h. das Ausgiessen der Milch über das erwähnte Stück Brennholz im Āhavanīya), nur einmal das Abwischen der Hand, nur einmal die ehrerbietige Anrede (des Āhavanīya) statt. Desgleichen morgens. Nur dies ist der Unterschied (des *samasta agnihotra* vom normalen), das Übrige geht vor sich wie bei der Grundform".

Auch aus anderen rituellen Sūtras lässt sich jetzt diese „zusammengeworfene, verkürzte" Opferweise des Agnihotra nachweisen. Zuerst aus dem Baudhāyanīya Karmānta I, 31: *athemaṃ samastahomaṃ yāyāvaradharmeṇa vidyamānam ācāryā bruvate. Tatrodāharanti: yāyāvarā ha vai nāma ṛṣaya āsaṃs; te 'dhvany aśrāmaṃs, te samastam ajuhavus, tasmād yāyāvaradharmeṇādhvani samastaṃ hotavyaṃ. Tasyānimito homasaṃveśanena vā nisīlanena vopasamādhānena vāntardadyāt.*

Dazu vergleiche man Baudh. Prāyaśc. II, 12:

ṛṣayo ha sma prayoga āsaṃs, te 'rdhamāse 'rdhamāse 'gnihotram ajuhavuḥ[2]). *Pratipadi sāyaṃ caturdaśa caturgṛhītāni gṛhṇāti; sakṛd unnayate havir; ekāṃ samidham; sakṛd dhomaḥ sakṛd upasthānaṃ sakṛt pāṇinimārjanam; evaṃ prātaḥ.*

Endlich das Mānavaritual in einer noch stärker verdorbenen Stelle aus dem Anugrāhikasūtra:

ṛṣayo ha prā āsan[3]) *prāyogikā āsaṃs; te 'rdhamāsāyārdhamāsāyāgnihotram ajuhavus; tasmād yāyāvara āmayāvy ārto vā so 'rdhamāsāyārdhamāsāyāgnihotraṃ juhoti: caturdaśa caturgṛhītāni sakṛd unnayaty, ekā samit, sakṛd dhomaḥ, so 'rdhamāsāya kalpate* u. s. w.

An den beiden letzten Stellen scheint der Personennamen Prayoga (bzw. Prāyogika) vorzukommen, wenn wenigstens statt *prayoga* bei Baudhāyana *prayogā* zu lesen ist.

---

1) Unter normalen Umständen wird nur einmal die in vier Tempi genommene Spende aufgegossen, *unnayana*, cf. Āp. śrs. VI, 7, 6.

2) MS. *juhuyuḥ*.

3) Statt *prā* ist wohl *sma* herzustellen und *āsan* zu tilgen.

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Zu den rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa'.

Von

C. Brockelmann.

Unter dem Titel „*addurra al jatîma*" veröffentlichte der Emîr Sukaib Arslân im Jahre 1893 zu Kairo nach einer Handschrift der Bibliothek 'Âšir Efendîs zu Konstantinopel eine kleine Schrift des 'Abdallâh b. al Muqaffa' (gest. ca. 140/757), die in zwei Kapiteln über den Umgang mit Machthabern und den mit Gleichgestellten handelt. Eine zweite Auflage erschien Bairut 1897 und diese ist im Folgenden benutzt. Dieselbe Schrift findet sich mit dem gleichen Titel im Brit. Mus. Suppl. 1003 IV. Schon Rieu hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Verfasser des Fihrist 118 in seiner Liste der Schriften des Ibn al Muqaffa' mit dem Titel اليتيمة ein andres Werk gemeint haben muss, wie sein Zusatz في الرسائل beweist. Nun citiert Ibn Qutaiba in den *'Ujûn al aḫbâr* (cod. Mus. As. Petropol. nr. 691) fol. 16^{r} 1—17^{r} 11 aus اليتيمة einen bis in Einzelne durchgeführten Vergleich des Königs mit dem Regen u. s. w., der sich in dem gedruckten Buche nicht findet. Ibn Qutaiba nennt hier allerdings den Ibn al Muqaffa' nicht als Verfasser; der ganze Tenor des Stückes aber, der durchaus zu dem hinlänglich bekannten Stile des Übersetzers von Kalîla und Dimna stimmt, lässt keinen Zweifel zu, dass das Werk des Ibn al Muqaffa' gemeint ist, abgesehen davon, dass wir aus älterer Zeit kein Werk mit dem gleichen Titel kennen. Dagegen finden sich in demselben Werke des Ibn Qutaiba an vier Stellen (I 14^{v} 8—15^{r} 5, II 30^{r} 11—31^{r} 8, III 32^{r} 10—32^{v} 5, IV 40^{r} 3—7) Citate aus Ibn al Muqaffa', zu denen sich in dem Drucke (I 14 7—12; II 26 3—5, 27 1—4, 26 13—15, 18 4—6, 19 14—18, 22 8—11; III 21 6—10; IV 12 9—13) Parallelen nachweisen lassen. An der 1. Stelle citiert Ibn Qutaiba كتاب ابن المقفّع, an den drei anderen آداب ابن المقفّع. Da an der 2. Stelle in der Pet. Hds. آداب über durchgestrichenem كتاب steht, so ist es möglich, dass auch an der 1. Stelle كتاب, obwohl so auch die

Const. Hds. (Köpr. nr. 1344) liest, aus آداب entstellt ist; denn Ibn Qutaiba, der ausser den Âdâb mindestens noch zwei andre Werke des Ibn al Muqaffa' benutzt hat (vgl. Nöldeke Sasan. XXI Anm. 2) konnte ein einzelnes Werk desselben nicht wohl als „das Buch des Ibn al Muqaffa'" citieren. Nun können aber die Citate des Ibn Qutaiba nicht direkt aus derselben Schrift wie der Druck entnommen sein. Denn die Übereinstimmung betrifft überall nur den Sinn, nicht den Wortlaut im Einzelnen, der vielmehr bei Ibn Qutaiba meist etwas ausführlicher ist. Ferner ist die 2. Stelle bei Ibn Qutaiba ganz aus einem Guss, während sie aus einzelnen Stücken des Druckes zusammengesetzt scheint, endlich hat sie noch einen Schluss 31ʳ 1—8, der im Drucke fehlt. Nun wissen wir aus dem Fihrist, dass Ibn al Muqaffa' unter dem Titel الآداب zwei Bücher, ein grosses und ein kleines, verfasste. Ibn al Muqaffa' sagt am Schlusse der Vorrede S. 10 5 des Druckes, dass er in dieser Schrift einige من ابواب الادب behandeln wolle. Somit wird es wahrscheinlich, dass der Druck das kleine كتاب الآداب enthält, einen Auszug aus dem grösseren von Ibn Qutaiba benützten Werke gleichen Titels. In den Hdss., die beide ganz jung sind (Cpol. 983 H., Lond. 1076 H.) wird der Titel الدرّة اليتيمة, der den Abschreibern anderswoher bekannt sein mochte, dem Buche irrtümlich beigelegt sein, da der einfache Titel كتاب الآداب nicht mehr zu den Gepflogenheiten der späteren Zeit passte.

Chansons populaires turques.

Par

Dr. Ignace Kúnos.

I. Türkü.

1.

C'est le printemps, les eaux coulent vers la prairie;
Tu te fatigueras, ne monte pas sur la colline, ô mon agneau:
Le berger arrive, désireux de te séparer du troupeau.

Éloignons-nous en suivant cette vallée;
Peut-être nous conduira-t-elle là-bas, auprès de la gazelle,
Malheur, Malheur, sur ton esclave dont la vie n'est pas encore en sa fleur!

Les plaines sont le séjour des lièvres;
La couche des agneaux est faite de gazon;
Les feuilles de la rose sont la demeure du rossignol.

4 + 4 + 3.

بهار اولدی آقار صولر چایره	*Bahar oldu akar sular čajêra,*
یوریلورسن چیقمه قوزم بایره	*jorulursun čêkma kuzum bajêra,*
چوبان کلیر استر سنی آیره	*čoban gelir ister seni ajêra.*
کل کیدلم شو درهنک یولنه	*Gel gidelim šu derenin joluna,*
بلکه اورالرده آهو بولنه	*belki oralarda ahu buluna,*
یازق یازق او کورپهجک قولنه	*jazêk jazêk o körpeğik kuluna.*
اووالردر طاوشانلرک طوراغی	*Ovalar-dêr taušanlarên dura'ê,*
چیمندندر قوزیلرک یتاغی	*čimenden dir kuzularên jata'ê,*
کل یپراغی بلبللرک اوتاغی	*gül japra'ê bülbüllerin ota'ê.*

2.

Les montagnes se sont vêtues de verdure;
Qui sait pourquoi le rossignol se lamente?
Le printemps est venu, les eaux murmurent.

Viens, partons, mon petit agneau.
Sur cette montagne pas la moindre surface plane;
Cesse ici de parler avec droiture.

Nous avons cheminé, pendant la nuit, sur la route de Sivas;
Nous avons bu de l'eau limpide et de l'eau saumâtre;
Aurions-nous donc (par impossible) renoncé à cette bien-aimée?

4 + 4

يشيل كيمش بتون طاغلر	*Ješil gijmiš bütün dālar*
عجب نيچون بلبل آغلر	*ažeb ničün bülbül ālar,*
بهار كلمش صولر چاغلر	*bahar gelmiš sular čālar.*
كل كيدلم ياورو قوزى	*Gel gidelim jauru kuzu,*
يوق بو داغك هيچ بر دوزى	*jok bu da'ên hič bir düzü;*
كس بوراده طوغرى سوزى	*kes burada dōru sözü.*
سيواس يولن كيجه كچدك	*Sivas jolun geğe gečtik,*
آجى طاتلى صوين ايچدك	*ağê tatlê sujun ičtik,*
بز بو ياردن وازمى كچدك	*biz bu jardan vaz-mê gečtik?*

3.

Le troupeau est descendu de la montagne de *Mélémen*;
On en a séparé un agneau et on l'a emporté;
Mon saint *dèdè* (derviche) a fait un tapis de sapeau;

Fuis, gazelle, avec tes petits fuis, fuis,
Par pitié pour toi, fuis, voilà le chasseur.

La fumée de mon foyer s'élève vers le ciel dans une plaine immense,
Où je souffre d'une séparation plus cruelle que la mort;
Sacrifie tout ce qui est en ton pouvoir, mais sauve ta tête.

Fuis, gazelle, avec tes petits . . . . . .
. . . .

On l'a fait descendre de la montagne en la pourchassant;
Attrape! a-t-on crié au lévrier teint du rouge *henné*;
En présence du danger qui la menace elle-même, la gazelle ne songe pas à ses petits.

Fuis, gazelle, avec tes petits . . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

ملمن طاغندن ایندی سوریسی	*Melemen da'êndan indi sürüsü,*
آیروب الدیدک قوزینک برین	*ajêrup aldēdîn kuzunun birin,*
ولی دده‌م پوست ایلمش دریسین	*veli dedem post ejlemiš derisin.*
قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ	B. *kač kuzulu ğejlan kač kač,*
آمانک قاچ آوجی کلدی	*amanên kač avğê geldi.*
بر انکین اوواده توتونم توتر	*Bir engin ovada tütünüm tüter,*
بونده ایریلق وار اولومدن بتر	*bunda ajrêlêk var ölümden beter,*
اولانجه مالک ویر تک سرک قورتار	*olanğa malên ver tek serin kurtar.*
قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ	B. *kač kuzulu ğejlan kač kač,*
آمانک قاچ آوجی کلدی	*amanên kač avğê geldi.*
قووه قووه ایندیردیلر قوری‌یه	*Kova kova indirdiler koruja,*
طوت ایتدیلر آل قینه‌لی طازی‌یه	*tut ettiler al kênalê tazêja,*
ایش باشه دوشینجه باقمز قوزی‌یه	*iš baša düšünğe bakmaz kuzuja.*
قاچ قوزولی جیلان قاچ قاچ	B. *kač kuzulu ğejlan kač kač,*
آمانک قاچ آوجی کلدی	*amanên kač avğê geldi.*

4.

A cause de l'ardeur des feux qui me dévorent, mes soupirs s'exhalent en fumée;
Les rossignols chantent dans le jardin de ma bien-aimée;
Cesse de chanter, rossignol, cesse de chanter, je suis dans un état lamentable.

Ma patience est à bout; tous les jours je verse des larmes;
Je le dirai bientôt au tribunal de Dieu.

Sa stature est plus élevée que le cyprès élancé;
Sa taille est plus fine que le jeune plant grêle;
Sa voix est plus douce que le chant du rossignol.
Ma patience est à bout . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

آتشم یانمه‌دن توتونم توتر	*Atešim janmadan tütünüm tüter,*
یارك بغچه‌سنده بلبللر اوتر	*jarin bahčesinde bülbüller öter,*
اوتمه بلبل اوتمه حالم بس بتر	*ötme bülbül ötme halim bes-beter.*
قالمدی صبره مجالم آغلارم هر کون	B.*kalmadê sabre meǧalêm, ālarêm hergün;*
یارین حقك دیوانننده سویله‌رم بر کون	*jarên hakkên divanênda söjlerim bir gün.*
اوزون سلویلردن اوزوندر بویی	*Uzun selvilerden uzun-dur boju,*
اینجه فدانلردن اینجه در بلی	*inǧe fidanlardan inǧe dir beli,*
اوتن بلبللردن طاتلیدر دیلی	*öten bülbüllerden tatlê-dêr dili.*
قالمدی صبره مجالم آغلارم هر کون	B.*kalmadê sabre meǧalêm, ālarêm hergün;*
یارین حقك دیوانننده سویله‌رم بر کون	*jarên hakkên divanênda söjlerim bir gün.*

5.

Sur cette montagne d'en face, il y a de la neige et pas la fumée d'une habitation;
Celle que j'aime a de la religion, elle n'a point de foi,
Je suis allé voir mon Ayché, mais elle n'était pas à la maison.
A cause d'elle mon intelligence m'est en partie ravie;
Elle me plonge dans les tourments de l'amour.

Ne balance pas la tête comme le cheval arabe,
Ne fronce pas les sourcils, comme une fiancée de fraîche date.
J'ai recommandé ma compagne au Seigneur.
A cause d'elle . . . .
. . . .

Les marchands ne viennent plus de vis-à-vis,
Dis-moi ce que tu désires, je l'achèterai pour toi au marché.
Hélas! Aucun salut ne m'est plus transmis de la part d'Ayché.
A cause d'elle . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

شو قارشوکی طاغده قار وار دومان یوق	*Šu karšê-ki dāda kar var duman jok,*
بنم سودیکمده دین وار ایمان یوق	*benim sevdijimde din var iman jok;*
واردم باقدم خانم عایشهم اوده یوق	*vardêm baktêm hanêm Ajšem evde jok.*
آزجق عقلمی الدیریبور	B. *azağêk aklêmê aldêrijor,*
باشیمی سودایه صالدیریبور	*bašêmê sevdaja saldêrijor.*
عرب آتی کبی صاللامه باشکی	*Arab atê gibi sallama bašênê,*
یکی کلین کبی چاتمه قاشکی	*jeni gelin gibi čatma kašênê;*
بن مولایه اصمارلدم اشمی	*ben mevlaja êsmarladêm ešimi.*
آزجق عقلمی آلدیریبور	B. *azağêk aklêmê aldêrijor,*
باشمی سودایه صالدیریبور	*bašêmê sevdaja saldêrijor.*
بازرکانلر کلمز اولدی قارشیدن	*Bazêrgjanlar gelmez oldu karšêdan,*
نه استرسان الایم سکا چارشیدن	*ne istersen alam sana čaršêdan;*
سلام کلمز اولدی خانم عایشهدن	*selam gelmez oldu hanêm Ajšeden.*
آزجق عقلمی آلدیریبور	B. *azağêk aklêmê aldêrijor,*
باشمی سودایه صالدیریبور	*bašêmê sevdaja saldêrijor.*

5.

J'ai fait sécher mon foulard;
Tu t'es endormie sur mon sein;
Je connaissais ton nom, l'ai oublié.

Joues vermeilles de ma bien-aimée!
Lèvres de miel de ma maîtresse!

Ma fille tu es un vrai guiaour, un vrai guiaour
Tu parles d'une façon peu compréhensible.
Fuis, ma belle, fuis ma présence.

Joues vermeilles de ma bien-aimée!
. . . .

Elle porte une ceinture de soie,
Dont la frange traîne jusqu'à terre.
Elle est lente à se lever pour embrasser!
Joues vermelles de ma bien-aimée!
. . . .

Les roses se sont fanées:
Le rossignol prenait ses ébats sur leur tige,
Elles se sont flétries sous ses baisers.
Joues vermeillet de ma bien-aimée!
. . . .

4 + 4

دستمالمی قوروتدم	*Destemalêmê kuruttum,*
سینه‌کی سینه‌مده اویوتدم	*sineni sinemde ujuttum,*
آدیکی بیلیردم اونوتدم	*adên bilirdim unuttum.*
یارمک آل یناقلری	B. *jarimin al janaklarê,*
آشنامک بال دوداقلری	*ašnamên bal dudaklarê.*
آه قزم سن کاوور سک کاوور	*Ah kêzêm sen djaur-sên djaur,*
دیلک سویلر جویل یاوول	*dilin söjler ğivil-jaul,*
قاچ کوزل قارشمدن صاوول	*kač güzel karšêmdan saul.*
یارمک آل یناقلری	B. *jarimin al janaklarê,*
آشنامک بال دوداقلری	*ašnamên bal dudaklarê.*
ایبریشم قوشاق قوشانیر	*Ibrišim kušak kušanêr,*
صچاغی یره دوشه‌نیر	*sača'ê jere döšenir,*
قالقوب اوپمکه اوشه‌نیر	*kalkup öpmeje üšenir.*
یارمک آل یناقلری	B. *jarimin al janaklarê,*
آشنامک بال دوداقلری	*ašnamên bal dudaklarê.*
خانم کللری چیللنمش	*Hanêm gülleri čillenmiš,*
دالنده بلبل اکلنمش	*dalênda bülbül ejlenmiš,*

اوپركن كدرلنمش.	*öper iken kederlenmiš.*
يارمك آل يناقلرى	B. *jarimin al janaklarê,*
آشنامك بال دوداقلرى	*ašnamên bal dudaklarê.*

7.

Ce qui fait marcher le navire,
C'est la vergue et la voile,
Les meilleures d'entre les filles sont celles
Qui se donnent sans se faire prier.

La ceinture qui porte mes armes,
Est en cuir de mouton, en cuir de mouton;
Une femme s'en va devant moi,
Et je reste derrière à la contempler.

Tout en me regardant, de vis-à-vis,
Tu attaches un gland à ton fez;
Et comme si je n'avais pas assez d'une maîtresse,
Toi aussi, tu m'enflammes le cœur.

J'ai lancé un petit caillou à ma bien-aimée;
Il est allé la frapper à la taille;
Ô Fiancée, sois offerte en holocauste
Aux fils d'or de ma moustache!

4 + 3

كيملرى يوريدن	*Gemileri jürüden*
يلكن ايله سرندر	*jelken ile seren dir;*
او قزلرك اييسى	*o kêzlarên ejisi,*
استهمدن ويرندر	*istemeden veren dir.*
سلاحمك قايشى	*Silahêmên kajêšê,*
مشيندندر مشيندن	*mêšinden dir mešinden;*
خانم كيدر اوكمدن	*hanêm gider önümden,*
بن بقارم پشندن	*ben bakarêm pešinden.*

قارشی بری باقارسڭ *Karšê-beri bakàrsên,*
فسه بوسكل طاقارسڭ *fese püskül takarsên;*
صانكه بنم یارم یوق *sankê benim jarim jok,*
سنده بنی یاقارسڭ *sen-de beni jakarsên.*

بر طاش آتدم كلینه *Bir taš attêm geline,*
كتدی اوردی بلینه *gitti vurdu beline;*
كلین قربان اولهسڭ *gelin kurban olasên,*
بویغمڭ تلینه *bujê'êmên teline.*

8.

Comment pourrai-je monter
Dans la mâture du navire?
Que mon Seigneur et Maître accorde la résignation
Au cœur de ma mère!

La rose de la vallée
Est partie pour les rives du Danube;
Comment se fait-il, ma pauvre mère
Qu'elle m'ait oublié?

Il y a une paire de veaux à l'écurie;
Je m'en vais les vendre en bloc, pour acheter un remplaçant,
Car l'agent de la conscription est arrivé;
Puisse-t-il perdre les deux yeux!

Nous devons nous rendre à Trébizonde,
Et ma main ignore ce que c'est que l'argent;
Si l'anchois ne se montre pas cette fois,
A quelles extrémités en serons-nous donc réduits?

J'ai mis des anchois dans la poële à frire;
Ils ont commencé à se démener;
Je me suis approché, mais d'anchois point;
Je me suis pris à pleurer.

4 + 3

بن نصل چیقهجغم *Ben nasêl čêkağa'êm,*
كمینڭ دیركنه *geminin direjine;*

مولام صبرلر ويرسون	*mevlam saburlar versin,*
والدهم يوركينه	*validem jürejine.*
درهده بر كل بتدى	*Derede bir gül bitti,*
طونه يولنى طوتدى	*Tuna jolunu tuttu;*
او بنم غريب والدهم	*o benim garib validem,*
نصل بنى اونوتدى	*nasêl beni unuttu.*
آخورده بر چفت طوسون	*Ahêrda bir čift tosun,*
بهالرى بر اولسون	*pahalarê bir olsun;*
ينه كلدى قرعهجى	*jine geldi kurağê,*
ايكى كوزى كور اولسون	*iki gözü kör olsun.*
طربزوندر يولمز	*Trapezan dir jolumuz,*
اقچه كورمز اليمز	*akče görmez elimiz;*
بو ييل خمسى چيقمزسه	*bu jêl hamsê čêkmazsa,*
نيه وارر خالمز	*neje varêr halimiz.*
خمسى قويدم طاوهيه	*Hamsê kojdum tavaja,*
باشلادى اوينامغه	*bašladê ojnamaja;*
كلدم باقدم خمسى يوق	*geldim baktêm hamsê jok,*
باشلادم اغلامغه	*bašladêm ālamaja.*

9.

Il y a des limes sur le chemin.
Ta poitrine est couverte de boutons.
Que le tailleur perde la vue,
Pour avoir ainsi emprisonné tes seins!

J'ai mis mes sandales;
J'ai entrechoqué mes talons dans la danse,
Si je frottais ma moustache
À ces seins d'une blancheur de lait!

Allons, gravissons la montagne
Cachons-nous sous la feuillée;
Que tous les moutons de la montagne
Soient immolés en ton honneur.

Quand je suis arrivé au sommet de la montagne,
Il a commencé à neiger;
A peine avais-je porté la main au lacet de son *chalvar*,
Qu'elle s'est prise à pleurer.

Y a-t-il un lit de torrent sans sable?
Y a-t-il un lac sans poisson?
Nous passons bien la journée de façon ou d'autre
Mais, y a-t-il une nuit (digne de ce nom) sans la bien-aimée?

4 + 3

یول اوستنده اکه‌لر	*Jol üstünde ejeler,*
کوکسڭ طولی دویمه‌لر	*göjsün dolu düjmeler;*
ترزی کوزڭ کور اولسون	*terzi gözün kör olsun,*
حبس اولدی ممه‌لر	*hapês oldu memeler.*
کیدم چارقلریمی	*Gijdim čarêklarêmê,*
طوپدم طوپوقلریمی	*toptum topuklarêmê;*
او سوت بیاض ممه‌لره	*o süt-bejaz memelere,*
سورسم بیقلریمی	*sürsem bujêklarêmê.*
هایدی چیقه‌لم طاغه	*Hajdê čêkalêm da'a,*
قاریشه‌لم یاپراغه	*karêšalêm japra'a;*
طاغده اولان قویونلر	*dāda olan kojunlar,*
هپ قربان اولسون سکا	*hep kurban olsun sana.*
چیقدم طاغڭ باشنه	*Čêktêm da'ên bašêna,*
قار یاغمغه باشلادی	*kar jāmaja bašladê;*
ال آتنجه اوچقوره	*el atênğa učkura,*
آغلامغه باشلادی	*ālamaja bašladê.*

دره قومسز اولورمی	*Dere kumsuz olur-mu,*
كول بالقسز اولورمی	*göl balêksêz olur-mu?*
كوندز بر خال ایدرز	*gündüz bir hal ederiz,*
كیجه یارسز اولورمی	*geǧe jarsiz olur-mu?*

10.

Ohé! nabot, animal!
Tu es un avorton, un avorton.
Dans le courant du mois
Tu ne m'envoies seulement pas une toute petite fois au *hammam.*
Je renonce aux droits que je tiens de mon contrat de mariage;
Va le dire à l'imam, va!

Tu aperçois de la viande chez le boucher,
Des melons, au marché aux melons,
Et si j'en désire, tu me dis que tu n'as pas d'argent;
Dieu te fasse rentrer dans le néant!

On les apporte dans des cuffet
A une ou deux heures du matin,
Le soir j'ai dit à notre homme:
Eh! morveux, écoute —
J'en ai assez de tes mauvais procédés;
Quitte-moi! Il le faut absolument.

4 + 4 — 4 + 3

بویده بویك یوق آخریف	*Bojda bojun jok a herif,*
شاماما سك شاماما	*šamama-sên šamama;*
آیده بر كره‌جك اولسون	*ajda bir kerreǧik olsun,*
یوللامزسك حمامه	*jollamazsên hamama;*
نكاحمدن بن واز كچدم	*nikjahêmdan ben vaz geĉtim,*
وار كیت سویله امامه	*var git söjle imama.*
اتی قصابده كوررسك	*Eti kasabda görürsün,*
قاوون قارپوز سركیده	*kavun karpuz sergide;*
ایستهسم پاره‌م یوق دیرسك	*istesem param jok dersin,*
سنی الله یوق ایده	*seni allah jok ede;*

کوفه ایله کیتررلر	*Küfe ile getirirler,*
کیجه ساعت یدیده	*geğe sahat jedide.*
اقشام دیدم بزمکینه	*akšam dedim bizimkine:*
آ سوموکلی بکا باق	*a sümüklü bana bak,*
چکه‌مم قهریکی حریف	*čekemem kahrênê herif,*
بنی البتده براق	*beni elbette bêrak.*

11.

Eaux-Douces d'Europe à Stamboul
Qui donc a pu vous créer?
C'est une vraie perle que l'objet de mon amour!

Khanems, petites ou grandes, vous ne devez point vous conduire ainsi;
Vous ne devez boire ni vin ni *raki.*

Rues de Stamboul!
Conaks qui vous faites vis-à-vis!
Beautés aux joues vermeilles!

Khanems, petites ou grandes . . . .
. . . .

Nuits d'hiver de Stamboul
Dont les divertissements sont si beaux!
Ô ma belle, pareille au bouton de rose courtisé par le rossignol!

Khanems, petites ou grandes . . . .
. . . .

4 + 4

استانبولک کاغدخانه‌سی	*Istambulun Kjadhanesi,*
نصل طوغورمش اناسی	*nasêl do'urmuš anasê,*
سودیکمدر در دانه‌سی	*sevdijim dir dür tanesi.*
کوچک بیوک خانم	B. *küčük büjük hanêm*
ایتمه‌ملیدر	*etmemeli dir,*
راقی ایله شراب	*raki ile šarab*
ایچمه‌ملیدر	*ičmemeli dir.*

استانبولک سوقاقلری	*Istambulun sokaklarê,*
قارشو قارشو قوناقلری	*karšê karšê konaklarê,*
آل آل اولمش يناقلری	*al al olmuš janaklarê.*
کوچک بيوک خانم	B. *Küčük büjük hanêm*
ايتمامليدر	*etmemeli dir,*
راقی ايله شراب	*raki ile šarab*
ايچمامليدر	*ičmemeli dir.*
استانبولک قيش کيجەسی	*Istambulun kêš geğesi,*
پک کوزلدر اکلنجەسی	*pek güzel dir ejlenğesi,*
ادالم بلبل غنجەسی	*edalêm bülbül konğesi.*
کوچک بيوک خانم	B. *Küčük büjük hanêm*
ايتمامليدر	*etmemeli dir,*
راقی ايله شراب	*raki ile šarab*
ايچمامليدر	*ičmemeli dir.*

12.

Tékerlémè (sorte de pot-pourri).

Je suis allé de l'A jusqu'au B;
J'ai couru jusqu'au village;
Au village, j'ai mangé de la crême;
Je suis revenu à la maison et j'y ai tâté du bâton;
J'ai donné le bâton à ma bonne;
Ma bonne m'a donné du petit millet;
J'ai donné le petit millet à l'oiseau;
L'oiseau m'a donné des ailes;
J'ai frappé les ailes contre la terre;
La terre m'a donné de l'herbe;
J'ai donné l'herbe à la brebis;
La brebis m'a donné un agneau;
J'ai donné l'agneau au bey;
Le bey m'a donné un cheval,
Que j'ai monté pour aller à Canlidja;
A Canlidja, le sang coule;
Deux beautés ravissantes me regardent;

J'ai envoyé un salut à la grande;
Je suis tombé amoureux de la petite;
Je me suis enflammé comme une bougie de sa table;
Je suis devenu la cendre de son foyer;
Je suis devenu une rose de son jardin;
Je me suis .épanoui le matin
Et me suis replié sur moi-même le soir.

4 + 4, 4 + 3

الفدن چیقدم بایه‌جك	*Eliften čěktêm bejeǧek,*
سکرتدم کویه‌جك	*sejirttim köveǧek,*
کویده قایمق یدم	*köjde kajmak jedim,*
کلدم اوه دکنك یدم	*geldim eve dejnek jedim,*
دکنکی دادمه ویردم	*dejneji dadêma verdim,*
دادم بکا داری ویردی	*dadêm bana darê verdi,*
داری‌یی قوشه ویردم	*darêjê kuša verdim,*
قوش بکا قناد ویردی	*kuš bana kanad verdı,*
قنادی یره چارپدم	*kanadê jere čarptêm,*
یر بکا چمن ویردی	*jer bana čimen verdi,*
چمنی قویونه ویردم	*čimeni kojuna verdim,*
قویون بکا قوزی ویردی	*kojun bana kuzu verdi,*
قوزویی بکه ویردم	*kuzuju beje verdim,*
بك بکا بر آت ویردی	*bej bana bir at verdi;*
بیندم کتدم قانلیجه‌یه	*bindim gittim Kanlêǧaja,*
قانلیجه‌ده قانلر آقار	*Kanlêǧada kanlar akar,*
ایکی دلبر بکا باقار	*iki dilber bana bakar,*
بیوکنه سلام ویردم	*büjüjüne selam verdım,*
کوچوکنه عاشق اولدم	*küčüjüne ašik oldum,*
سفره‌سنده موم اولدم	*sofrasênda mum oldum,*
اوجاغنده کول اولدم	*oǧa'ênda kül oldum,*

بغچەسندە گل اولدم	*bakčesinde gül oldum,*
صباحلری آچلدم	*sabahlarê ačêldêm,*
اقشاملری قپاندم	*akšamlarê kapandêm.*

13.

On m'a frappé sur la route de Smyrne;
On m'a laissé, baignant dans mon sang;
On a bandé ma blessure avec le mouchoir d'une jeune fille;

Hélas! chère mère, j'ai été frappé (au cœur?), je brûle;
Quel dommage de mourir si jeune!

Il y a une haie d'épines sur la route de Smyrne;
Puisse-t-il perdre la vue, celui qui sème des épines dans les sentiers!
Mais c'est la douleur seule de la séparation qui ploie ma taille.

Hélas! chère mère, j'ai été blessé; je désire un remède;
Je désire que le gouverneur m'accorde ma grâce par un firman

On tire au sort, à Smyrne,
Ceux sur lesquels il tombe, courbent tristement la tête;
Leurs pères et leurs mères s'en vont (à leur suite) par les chemins.

Il le faut, il le faut, la belle (il faut qu'il parte);
Tu dois mettre du *mézé* sur le foulard de ton amant.

Lorsque je vais à Smyrne, je demande du vin;
Et après le vin, du *mézé*;
Je désire que ma future femme soit jolie.

Nous avons fait nos affaires à Smyrne;
Dieu sait à quoi nous avons employé notre argent!
Le premier changeur venu ne serait pas à même d'en fournir autant

4 + 4 + 3

ازمیرک یولندە اوردیلر بنی	*Izmirin jolunda vurdular beni.*
آل قانلر ایچندە قویدیلر بنی	*al kanlar ičinde kojdular beni.*
قزک چورەسنە صاردیلر بنی	*kêzên čevresine sardêlar beni.*
آه ننە بن اورلدم یانیورم	B. *Ah nine, ben vuruldum janijorum.*
یازقدر گنچلکمە جان ویریورم	*jazêk-têr genčlijime, ǧan verijorum.*

ازميرك يولنده بر صره ديكن	*Izmirin jolunda bir sêra diken,*
كور اولسون ديكني يوللره اكن	*kör olsun dikeni jollara eken,*
آيريلقدر بنم بليمی بوكن	*ajrêlêk-têr benim belimi büken.*
آ ننه اورلدم درمان ايسترم	B. *Ah nine vuruldum, derman isterim;*
ازمير واليسندن فرمان ايسترم	*Izmir valisinden ferman isterim.*
ازميرك ايچنده قرعه چكيلور	*Izmirin iči̇nde kura čekilir,*
قرعه‌سی چيقانك بوينی بوكيلور	*kurasê čêkanên bojnu bükülür,*
انالر بابالر يوله دوكيلور	*analar babalar jola dökülür.*
اوملی اوملی كوزل اوملی	B. *Olmalê olmalê güzel olmalê,*
يارك چوره‌سنه مزه قويمه‌لی	*jarên čevresine meze kojmalê.*
ازميره كيدنجه باده ايسترم	*Izmire gidinǧe bade isterim,*
باده‌نك اوستنه مزه ايسترم	*badenin üstüne meze isterim,*
الەجغم قزی كوزل ايسترم	*alaǧa'êm kêzê güzel isterim.*
ازميرك ايچنده قوردق پازاری	*Izmirin iči̇nde kurduk pazarê,*
نه حاله اوغراتدق باقر پاره‌يی	*ne hale ūrattêk bakêr parajê,*
دكمه صراف ويرمز بونجه پاره‌يی	*dejme sarraf vermez bunǧe parajê.*

14.

Dans le campement d'été des *Yuruks*, il y a une tente verte,
A l'intérieur de laquelle un jeune homme repose.
Fais-lui une caresse, afin qu'il ne conserve pas de rancune.

Dans le campement d'été des *Yuruks*, le jour vient et se retire;
Les garçons y ouvrent l'esprit aux jeunes filles.
Ma mignonne amante répand de petites pièces d'argent.

Un bazar s'ouvre à Smyrne,
Mais les vauriens de la ville troublent les transactions;
Relève-ta jupe, pour te garantir du mauvais œil.

Il y a des tavernes à Smyrne.
Mes moustaches aux franges d'or sont devenues rouges de sang (à la suite d'un rixe);
Puisse celle qui m'a enfanté n'en pas concevoir de chagrin!

Si tu viens à passer par le campement d'été des *Yuruks*,
Ne tire pas le *Khandjar*, autrement il y aurait du sang versé.
Tu ne m'aimes pas, et en même temps tu ne veux pas renoncer à moi.

4 + 4 + 3

یورک یایلاسنده بر یشیل چادر	*Jürük jajlasênda bir ješil čadêr,*
چادرک ایچنده بر جوان یاتیر	*čadêrên ičinde bir ǧivan jatêr.*
صیغه‌ده بجاغیکی قالمسون خاطر	*sêva-da baǧā'nê kalmasên hatêr.*
یورک یایلاسنده کون کلیر کچر	*Jürük jajlasênda gün gelir gečer,*
قزلرک یوزینی اوغلانلر آچار	*kêzlarên jüzünü ōlanlar ačar,*
بنم سودیکم چیل پاره صاچار	*benim sevdiǧejim čil para sačar.*
ازمیرک ایچنده قوریلور پازار	*Izmirin ičinde kurulur pazar,*
ازمیر چاپقینلری پازارلق بوزار	*Izmir čapkênlarê pazarlêk bozar,*
قالدر فستانکی دکمسون نضار	*kaldêr fistanênê dejmesin nazar.*
ازمیرک ایچنده واردر میخانه	*Izmirin ičinde var-dêr mejhane,*
صیرمه بیقلرم بویاندی قانه	*sêrma bujêklarêm bojandê kana,*
آجیلر کورمسون طوغوران آنا	*aǧêlar görmesin do'uran ana.*
یورک یایلاسندن کلیر کچرسک	*Jürük jajlasêndan gelir gečersin,*
چکمه خنجریکی قانلر صاچارسک	*čekme hančerini kanlar sačarsên,*
نه بنی سورسک نه واز کچرسک	*ne beni seversin ne vaz gečersin.*

15.

Soldats de la guerre sainte, la voie s'ouvre de nouveau devant ma pauvre personne,
Mes soupirs attendriraient les rochers.
Demeure en paix, gentille amie; allons, chacun de son côté.

La nuit passée, ma tête reposait sur un petit oreiller de pierre, dans la maison de ma bien-aimée.
J'étais couché sur la dure, couvert de feuilles et pourtant mon cœur était satisfait.
Demeure en paix, gentille amie . . . . , ...

J'étais libre comme l'air, quand tu m'as pris à tes filets;
J'avais conscience de ma valeur, et tu m'as réduit à rien.
Demeure en paix, gentille amie . . . .

Je suis descendu au jardin de ma bien-aimée, ses roses s'entrouvraient comme des coupes.
Trois grains de beauté ornent le cou de ma bien-aimée; on dirait des grains de corail non perforés.
Demeure en paix, gentille amie . . . .

4 + 4 + 4 + 3

ای غازیلر یول کوروندی ینه غریب سریمه	*Ej gaziler jol göründü jine garib serime;*
طاغلر طاشلر طیانهمز بنم آه و زاریمه	*dālar tašlar dajanamaz benim ah-u zarêma;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن برده بن	B. *kal selamet nazlê jarim, bir jana sen birde ben.*
دون کیجه یار خانهسنده یصدیجغم طاش ایدی	*Dün geje jar hanesinde jastêǧa'êm taš idi,*
آلتم طوپراق اوستم یاپراق ینه کوکلم خوش ایدی	*altêm toprak üstüm japrak, jine göjnüm hoš idi;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن برده بن	B. *kal selamet nazlê jarim, bir jana sen birde ben.*
بن هوادہ اوچار ایکن آغ ایله طوتدک بنی	*Ben havada učar iken ay ile tuttun beni,*

بن پهامی بیلور ایکن بر پوله صاتدک بنی	*ben pahamê bilir iken bir pula sattên beni;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن برده بن	B. *kal selamet nazlê jarim, bir jana sen birde ben.*
ایندم یارک بغچه‌سنه کللری فنجان کبی	*Indim jarin bahčesine gülleri finǧan gibi,*
کردانندده اوچ بنی وار دلیکسز مرجان کبی	*gerdanênda üč beni var deliksiz merǧan gibi;*
قال سلامت نازلی یارم بر یانه سن برده بن	B. *kal selamet nazlê jarim, bir jana sen birde ben.*

16.

Les Russes ont franchi le Danube;
Ils ont reconnu les avant-postes.
Soixante-cinq mille coups de canon ont été tirés.
De l'aile gauche commandée par Osman-pacha.

Le Danube passe, rouge de sang;
Il ronge ses rives, et passe.
L'illustre, le glorieux Osman-pacha
A dû courber la tête et s'en va prisonnier.

Un cadi nous arrive de Stamboul;
Ce bas-monde n'aura désormais plus de charmes;
Ce tyran de cadi est devenu imbécile;
Ce cadi est devenu fou.

Je cesse de couler, dit (en reculant d'horreur) le Danube sanglant.
Je ne crains point l'ennemi;
„Tant que je n'aurai pas rendu mon sabre,
Je ne sortirai point de Plevna", dit Osman-pacha.

„J'ai placé la peau (de mouton etc.) sur mon cheval gris-pommelé;
Une paire de pistolets incrustés de diamant à ma ceinture (dit le bey)".
Ne pars pas, mon bey, il y aura pour toi trahison et mort
Dans chaque mot qui sortira da la bouche de ces vizirs.

Se peut-il, ô beys se peut-il?
Que des enfants frappent leur père?
Bourreaux du padischâh!
Ce monde va-t-il rester désormais à votre merci?

4 + 4

روسلر طونه‌یی آتلادی	*Ruslar Tunajê atladê,*
قره‌غوللری یوقلادی	*karakollarê jokladê;*
عثمان پاشانک قولندن	*Osman pašanên kolundan*
یتمش بش بیک طوپ پاتلادی	*jetmiš beš bin top patladê.*
قانلی طونه آقار کیدر	*Kanlê Tuna akar gider,*
اطرافنی ییقار کیدر	*etrafênê jêkar gider;*
آدلی شانلی عثمان پاشا	*adlê šanlê Osman paša,*
بیون اکمش اسیر کیدر	*bojun ejmiš jesir gider.*
استانبولدن کلیر قاضی	*Istambuldan gelir kadi,*
قالمدی دنیانک دادی	*kalmadê dünjanên dadê;*
شاشقین اولدی ظالم قاضی	*šaškên oldu zalim kadi,*
دلی اولدی دلی قاضی	*deli oldu deli kadi.*
قانلی طونه آقمم دییور	*Kanlê Tuna akmam dejor,*
بن دشمندن قورقمم دییور	*ben düšmandan korkmam dejor;*
قلیجمی ویرمینجه	*kêlêǧêmê vermejinǧe*
بن پلونه‌دن چیقمم دییور	*ben Plevneden čêkmam dejor.*
قیر آتیمه آتدم پوستی	*Kêr atêma attêm postu,*
چفت طبانجه الماس طاشلی	*čift tabanǧa elmas tašlê;*
کیتمه بکم اولدیررلر	*gitme bejim öldürürler,*
بو وزیرلر هر بر سوزده	*bu vezirler her bir sözde.*

اولورمی بکلر اولورمی	*Olur-mu bejler olur-mu?*
اولاد بابایی اوررمی	*evlad babajê vurur-mu?*
پادشاهک ظالملری	*padišahên zalimleri,*
بو جهان سزه قالیرمی	*bu ǧihan size kalêr-mê?*

17.

Modeste bourg qui as nom Plevna!
L'armée russe est trop forte, elle est innombrable;
Les têtes que l'on apporte ne sauraient tenir dans ton enceinte!
J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher, les Balkans n'en finissent plus!
Je regarde derrière moi, — mère — le secours attendu n'arrive point!

Plevna s'est transformé en un camp retranché;
Osman-pacha a été atteint au flanc gauche;
Il a été fait prisonnier avec quarante mille de ses soldats.
J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher . . . .
. . . .

Le bout de mon fusil est en argent travaillé;
Ma moustache aux franges d'or, jadis si fière, tombe aujourd'hui tristement.
Des cosaques qui ne parlent point notre langue m'environnent.
J'ai beau marcher, — mère — j'ai beau marcher . . . .
. . . .

4 + 4 + 3

پلونه دیدکلری کوچک قصبه	*Plevne dedikleri küčük kasaba,*
روس عسکری چوقدر کلمز حسابه	*rus askeri čok-tur gelmez hesaba,*
کسیلان کللهلر آلمز قصبه	*kesilen kelleler almaz kasaba.*
پلونهنک ایچنده اردو قورلدی	*Plevnenin ičinde ordu kuruldu,*
عثمان پاشه صول یانندن اورلدی	*Osman-paša sol janêndan vuruldu,*
قرق بشبیک عسکرله اسیر طوتلدی	*kêrk beš bin askerle jesir tutuldu.*

تفنكمك اوجى كموشدن ايشلى	*Tüfengimin uğu gümüšten išli,*
صيرمه بيقلرم چوريدى دوشدى	*sêrma bujêklarêm čürüdü düštü,*
ديل بيلمز قزاقلر باشمه اوشدى	*dil bilmez kazaklar bašêma üštü.*
كيدرم كيدرم بالقان توكنمز	B. *Giderim giderim, balkan tükenmez,*
آردمه باقارم امدادم كلمز	*ardêma bakarêm, imdadêm gelmez.*

18.

Un corps d'armée a été réuni dans les déserts de l'Yémen;
Mon bien-aimé a été blessé au genou gauche,
Tout le monde le savait; j'étais seul à l'ignorer.
Cruel Yémen, tu m'as fait de douloureuses blessures;
Si du moins mon compagnon habituel venait les guérir (par sa présence)!

Je suis malade et obligé de garder la chambre;
De grâce, amis, approchez-vous pour m'emporter
Auprès de mon gentil amant.
Peut-être trouvera-t-il quelque remède à mes maux;
Cruel Yémen, tu m'as fait de douloureuses blessures!

Je lui ai ceint son sabre de mes propres mains;
C'est moi-même qui l'ai envoyé jusque dans l'Yémen;
Et pourtant je ne cesse de le pleurer, depuis son départ.
Cruel Yémen, tu as taillé bien de la besogne à nos soldats;
Il y a des siècles qu'ils attendent leur congé.

Les agneaux paissent dans les plaines de l'Yémen,
Mon cœur, fou d'amour, soupire après le pays natal;
De temps en temps mes plaies me font un mal affreux;
Cruel Yémen, tu nous as fait de douloureuses blessures,
Si quelqu'un peut les guérir, c'est seulement notre Seigneur et Maître.

4 + 4 + 3

يمن چوللرنده اردو قورلمش	*Jemen čöllerinde ordu kurulmuš,*
بنم يارم صول ديزندن اورلمش	*benim jarim sol dizinden vurulmuš,*
بن دويمه‌دن جمله عالملر دويمش	*ben döjmeden ğümle alemler döjmüš.*
ظالم يمن آچدك بكا ياره‌لر	B. *Zalim Jemen ačtên bana jareler,*
كلسون اشم بولسون بكا چاره‌لر	*gelsin ešim bulsun bana čareler.*

خسته اولدم بن اوطه‌مده یاتیرم	*Hasta oldum ben odamda jatêrêm,*
آمان دوستلر کلک بنی قالدیرک	*aman dostlar gelin beni kaldêrên,*
قالدیرکده نازلی یاره کوندرک	*kaldêrên-da nazlê jarê gönderin.*
یار بولورسه بولسون بکا چاره‌لر	B. *Jar bulursa bulsun bana čareler,*
ظالم یمن آچدک بکا یاره‌لر	*zalim Jemen ačtên bana jareler.*

قلجنی بن المله باغلادم	*Kêlêğênê ben elimle bāladêm,*
بن یارمی یمنه‌دک یوللادم	*ben jarimi Jemenedek jolladêm,*
آرقه‌سندن زاری زاری آغلادم	*arkasêndan zari-zari āladêm.*
ظالم یمن آچدک ایشلر عسکره	B. *Zalim Jemen ačtên išler askere,*
بیک ییل اولدی بکلیورز تذکره	*bin jêl oldu beklijoruz tezkere.*

یمن اوواسنده اوتلار قوزیلر	*Jemen ovasênda otlar kuzular,*
دلی کوکلم صله‌سنی آرزولر	*deli göjnüm sêlasênê arzular,*
یاره‌لرم صره صره سزلر	*jarelerim sêra-sêra sêzêlar.*
ظالم یمن آچدک بزه یاره‌لر	B. *Zalim Jemen ačtên bize jareler,*
بولسه بولور مولام بزه چاره‌لر	*bulsa bulur mevlam bize čareler.*

Zur Alexiuslegende.

Von

Theodor Nöldeke.

In dem neuesten Werke des beispiellos fleissigen Budge [1]) steht u. A. ein äthiopisches Heiligenleben, welches mir sogleich beim ersten Blättern als eine Version der Alexiuslegende erschien. Das hat sich durchaus bestätigt, nachdem ich jetzt die Geschichte gelesen habe; auch wer des Aethiopischen nicht mächtig ist, kann sich aus Budge's englischer Uebersetzung davon überzeugen.

Die Grundzüge der Geschichte sind die bekannten; im Einzelnen kommen freilich allerlei Abweichungen vor. Der Name „Alexius", „Alexis" fehlt natürlich, wie in allen orientalischen Texten. Der Heilige heisst hier wie in der syrischen Urgestalt einfach „der Mann Gottes" *bĕĕsē ĕgzīabḥēr*. Er ist ein Sohn des Kaisers Theodosius, wobei man eher an den zweiten (408—450) denkt als an den ersten (379—392). Seine Frau heisst *Markēzū*, was vielleicht aus بركمرة, دلكمرة (بلكيرة) der arabischen Vorlage entstellt ist; das wäre *Pulcheria*, die fromme Schwester des jüngern Theodosius. Oberpriester (*Līqa pāpāsāt*) in Constantinopel ist Theophilus; darin haben wir den Patriarchen von Alexandria Theophilus (384—412) [2]) zu erkennen. Die ägyptischen Christen und gar die Abessinier kannten eben nur die Nachfolger des h. Marcus. Statt des ihm fremden Namens Edessa الرها (oder ادسا?) setzte der Aethiope oder vielleicht schon seine arabische Vorlage Armenien. Der Wohnsitz des Kaisers ist Constantinopel.

---

1) The Lady Meux Manuscript No. 1. The lives of Mabâ' Sĕyôn and Gabra Krĕstôs. The Ethiopic texts edited with an English translation and a chapter on the illustrations of Ethiopic MSS. by E. A. Wallis Budge . . . With 92 coloured plates and 33 illustrations. London 1898. Das überaus prächtig ausgestattete Werk ist auf Kosten der Lady Meux hergestellt worden. Es kommt nicht in den Buchhandel. Von Erzeugnissen der, allerdings immer höchst kindlich gebliebenen, abessinischen Malerei erhalten wir hier eine reiche Auswahl. Kenner mögen deren specielles Verhältniss zu der koptischen und byzantinischen Kunst bestimmen.

2) Siehe Gutschmid, Kleine Schriften 2, 450.

Dass, wie ich schon angedeutet habe, der äthiopische Text einen arabischen wiedergiebt, zeigt schon der ganze Stil; die Erzählung fliesst leicht dahin, ganz anders als die vorhergehende, ein echt äthiopisches Original. Dazu stimmen die Formen *Rōmjā* = رومية und *Questanṭēnjā* = قسطنطينية für Rom und Constantinopel und ganz besonders das als ursprünglicher Name des Heiligen angegebene *Abdalmasīḥ* (عبد المسيح)[1], das richtig mit *Gabra Krĕstōs* übersetzt wird. Beachte auch den Ausdruck *taṣalba* „ward gekreuzigt" = صُلِبَ 36, Anm. 5, der in der andern Handschrift durch das gewöhnliche *tasaqla* ersetzt wird.

Einiges hat übrigens der Aethiope selbständig hinzugethan. Dass die himmlischen Schaaren der Erzengel, Erzväter, Propheten, Apostel, Concilväter und sonstigen Heiligen[2]) dem Manne Gottes vor seinem Tode leiblich erscheinen, mag schon der arabischen Vorlage angehören: in Geschmacklosigkeiten aller Art waren ja die Kopten die Vorbilder der Abessinier. Aber unser Text hat in der mehrere Seiten füllenden Liste auch einige abessinische Heilige. Dazu wird darin das äthiopische Reich in einer Weise gesegnet, wie man es kaum bei einem Nichtäthiopen erwarten kann.

Wie der gründliche und besonnene Amiaud[3]) nachgewiesen hat, geht die Alexiuslegende auf eine ganz einfache, leidlich historische Geschichte in syrischer Sprache zurück, die uns noch erhalten ist; sie hat dann aber durch eine daran gefügte Fortsetzung die Gestalt erhalten, in welcher sie, im Wesentlichen gleich bleibend, einen wichtigen Bestandtheil der Weltlitteratur des christlichen Mittelalters bildet. Und zwar dürfte die Legende damals ebenso sehr als Unterhaltungslectüre wie als Erbauungsschrift gedient haben. Ich muss wenigstens gestehen, dass mir das poetisch nicht eben hochstehende, etwas lang gedehnte Gedicht des Konrad von Würzburg[4]) ganz diesen Eindruck macht. Nur wegen dieser ihrer

---

1) Ein ganz andrer Heiliger عبد المسيح ist der, dessen syrische Acten Jos Corluy in den Anal. Bolland. tom. V (1886) und auch separat herausgegeben hat. — Auch der h. Aragāwī (ZaMīkāēl) soll ursprünglich عبد المسيح = Gabra Krĕstōs geheissen haben; s. Guidi's Gadla 'Aragâwî S. 6a unten; Kleine Ausgabe S. 4.

2) Mit einigem Befremden findet man darunter auch den Pilatus, aber selbst der h. Ephraim (Lamy 1, 667. 677) nennt diesen Mann „den Gerechten". Er wäscht ja seine Hände in Unschuld, und die gottlosen Juden nehmen die ganze Sünde auf sich Matth. 27, 24f.!!

3) La légende syriaque de Saint Alexis. Paris 1889. Vgl. meine Besprechung in der WZKM. 4, 251ff.

4) Neueste Ausgabe von Rich. Henczynski (Das Leben des heiligen Alexius von Konrad von Würzburg. Strassburger Dissertation. Berlin 1898.)

Stellung in der Litteratur, nicht weil ich ihr oder gar ihrer Tendenz Geschmack abgewinnen könnte, habe ich es für angemessen erachtet, die Forscher, welche auf diesem Gebiet thätig sind, auf die äthiopische Version aufmerksam zu machen. Vielleicht lässt sich übrigens die arabische Vorlage oder wenigstens ein ihr nahe stehender arabischer Text noch auffinden.

Mir ist noch der Gedanke gekommen, dass am Ende der sog. Sabtī[1]) nur ein ins Muslimische übersetzter Alexius sei. Der weltentsagende Sohn des Weltherrschers *Hārūn ar-Rašīd*, von dem der Vater erst nach seinem Tode wieder Kunde erhält, entspricht dem heiligen Sohne des Kaisers Theodosius. Die muslimische Legende wäre dann aus der Form der christlichen umgebildet, worin der Heilige gradezu ein Kaisersohn ist. Nach aller Analogie war der arabische Text, den der Aethiope übersetzte, ein ägyptischer. Gerade in Aegypten kann aber sehr wohl die Sabtī-Geschichte entstanden sein, denn das Grab dieses Mannes ward nicht nur in Baghdād, als der Residenz seines Vaters, sondern auch in Cairo gezeigt[2]).

1) S. diese Zeitschr. 43, 327 f. und 45, 301 f.

2) Ibn Ǧubair 45; da ist er ein Urenkel des Chalifen Hārūn.

Noch einmal die syrische Chronik.

(ZDMG. 51, 569.)

Von

Siegmund Fraenkel.

Nach den Gegenbemerkungen des Herrn Brooks (52, 416. 417) muss ich zunächst mein Bedauern aussprechen, dass ich seine Angaben über seine Ergänzungen der Handschrift übersehen habe. Darnach muss ich allerdings meine Note zu 575 l. 7 zurücknehmen, ebenso meinen übereilten Vorschlag, ܐܪ̈ܓܠܐ für ܕܪ̈ܓܠܐ zu lesen, und danke Herrn Brooks für die Richtigstellung.

Bezüglich der anderen Stellen — einige Emendationen scheint ja der Herausgeber stillschweigend angenommen zu haben — vermag ich ihm indessen nicht beizuflichten.

Die Erklärung, die Herr Brooks für die „Syrer" (52, 416) giebt, ist zwar nicht ganz so seltsam, wie seine Annahme (51, 585 Note 11), dass im 2. Jahrhundert der Hegra noch ein christliches Kloster in Medîna, der Stadt des Propheten (!), bestanden habe [1]), aber auch sie ist sehr bedenklich. Herr Brooks empfindet es selbst als Unbequemlichkeit, anzunehmen, dass jene Syrer grade in Sardes oder Pergamon sich angesiedelt haben sollten und hilft sich mit der Ausrede, sie können in den mehr östlich gelegenen Provinzen Kleinasiens aufgefunden worden sein. Diese Ausrede wird aber dadurch hinfällig, dass hier ausdrücklich von einer Expedition zur See erzählt wird, von einer Durchquerung des Landes also nicht die Rede sein kann. — Wenn im Übrigen der Autor das hätte erzählen wollen, was Herr Brooks ihn sagen lässt, dann wäre doch die Hauptsache die Thatsache gewesen, dass jene Syrer repatriiert wurden (vgl. 51, 574 l. 4). Das kann aber mit ܘܐܦܩܘ ܐܢܘܢ ܒܫܠܡܐ nicht ausgedrückt sein. Ich ziehe vor, hier eine Lücke oder sonst eine starke Beschädigung des Textes anzunehmen.

1) Vgl. Nöldeke, Delectus 74 not. 3. — Auch die sehr merkwürdige Nachricht von der Existenz einer jüdischen Gemeinde in Wâdi-lḳurâ zur Zeit des Gâôn Serîrâ (Rechtsgutachten der Gâônîm ed. Harkavy p. 94 u. 397) bedarf jedenfalls noch genauerer Untersuchung.

51. 575 l. 8 habe ich hauptsächlich daran Anstoss genommen, dass ܒܝܬ ܢܠܝܐ gewissermaassen in der Luft schwebt und ausserhalb jeder Konstruktion steht. Dass es nach Analogie der bei Nöldeke, Syr. Gramm. § 243 aufgezählten Bildungen behandelt werden könne, ist schwer glaublich. Auch die sehr eigentümliche Anordnung der Zeitbestimmungen macht den Eindruck, dass hier etwas gestört ist; vgl. dagegen 572 l. 10.

51, 578 l. 17. 18 wird durch die Berufung auf 572 l. 3. 4 doch nicht genügend gestützt, da immerhin zwischen aktiver und passiver Konstruktion noch ein erheblicher Unterschied ist. (Überdies ist auch jene Stelle — vgl. Anm. 1 — ohnehin gestört und der Ausfall von ܘܡܠܟ nicht ganz ausgeschlossen.)

Zu 571 l. 5 bemerke ich noch, dass ܢܠܩ ܠܩܒܪܐ kaum angeht. Es ist vielleicht ܠܩܛܩ̈ܐ (*λεκτίκιον*) zu ergänzen.

The Chronological Canon of James of Edessa.

Von

E. W. Brooks.

In Brit. Mus. Add. MS 14, 685, dating from the 10th or 11th century[1]), are contained fragments of a chronicle by a certain ܝܥܩܘܒ ܪܚܡ ܥܡܠܐ or James Philoponos. On fol. 1 the title is given as "A Chronicle in continuation of that of Eusebius of Kaisareia composed by James ܪܚܡ ܥܡܠܐ". This title is however preceded by a few lines recording the deaths of Licinius and Martin, which must be supposed to form the conclusion of a version of the Chronicle of Eusebius; but whether this is by the same author as the chronicle following there is nothing in the MS to show. The chronicle begins with a long introduction, which is published in full in Wright's Catalogue of the Syriac MSS p. 1062 ff., followed by a discussion of an error of 3 years in the reckoning of Eusebius and a list of dynasties contemporary with the Roman Empire (Wright CBM p. 1064)[2]). After this introductory matter, which occupies 9 folios, we have the chronicle proper, which begins on fol. 10 with the 21st year of Constantine (326), and extends with several gaps down to the year 630, where it breaks off. In the middle of each page is a chronological canon, in which the years from the beginning of the chronicle are equated with the Olympic years and the years of the Roman, Persian, and Arabic sovereigns. It would appear also that originally an equation with the Seleucid reckoning was given every ten years; but in our MS only a few of these remain, and of these a large proportion are incorrect[3]). At each side of the canon, and sometimes also above and below it, historical notices are inserted. It is probable that originally each notice was written against a particular year in the canon; but such juxtaposition is easily lost in copying,

1) Wright CBM p. 1062.

2) It also contains a fragment of a list of Emperors (fol. 6 v) extending from Augustus to Maximinus Thrax. This seems to have formed part of the discussion of the error in Eusebius.

3) The Seleucid years, being placed not in the canon proper but in notes at the side, are easily misplaced.

and little confidence can be placed in the dates derived from the position of the notices in our MS[1]). In a few cases however a consulate or a Seleucid or regnal year is given in the text.

As the fragments are at present bound up, several of them are in the wrong order: thus a little examination makes it clear that the fragments on fols. 11 and 13 belong to the same folio, while other corrections may be made by simply observing the years in the canon: such corrections are mentioned in the notes on the text below.

As to the author, the same name ܝܥܩܘܒ ܪܚܡ ܥܡܠܐ occurs also as that of the scribe of Add. MS 17, 134, written in 675 (Wright CBM p. 336). Wright in both cases identifies the writer with James of Edessa, and in the case of 17, 134 supports the identification by arguments given on p. 338; and I may here add that the careful transliteration of Greek names noted by Wright in 17, 134 is found also in 14, 685, but, as is natural in the case of a copy, with less perfect accuracy.

M. Nau however in an article in the Journal Asiatique 1898 contests the identification on the following grounds.

1. James of Edessa is never called ܪܚܡ ܥܡܠܐ; and, as his chronicle was written after his elevation to the bishopric, he must necessarily have given his episcopal designation, or at any rate it must have been added by a scribe; and even in 17, 134 it would have been added afterwards.

To this it may be answered that James resigned his see in 688 after an episcopate of 4 years and was not restored till 4 months before his death in 708; hence, if the chronicle was written during these 20 years, he could scarcely have used the episcopal title; and, though a scribe might have been expected to supply it, we can hardly affirm that such must necessarily have been the case. In 17, 134, written before his elevation, the title could not possibly have been given, and it is surely unreasonable to say that some reader must have added it in the margin. The reason that ܪܚܡ ܥܡܠܐ is not elsewhere found applied to James of Edessa may be sought in the practice of transcribers of giving the titles of works in their own words. If we had the beginning of the chronicle, we should perhaps find the author described as ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ[2]).

2. Our chronicle is too short to be the celebrated work of James of Edessa, and the citations from James in Michael are not found in it. Moreover our chronicle is a continuation of Eusebius, whereas Gregory quotes James as supporting Eusebius, and the Bibliothèque

1) In some instances a mark of reference is inserted to show to which year the notice belongs.

2) That is if the lost earlier portion of the MS was also the work of James: see below.

Nationale possesses a MS[1]) which contains extracts from the chronicle of James, dealing with a period anterior to Constantine.

To this I answer that our chronicle is not the full work of James but only a series of extracts from it. This may be proved from the existing fragments; for on fol. 21 v we find the following statement: "And, when he soon died, John came in, the predecessor of Felix, of whom it has been previously stated that he had been expelled", whereas the succession of Felix to John is mentioned on the same page, where there is no gap in the MS, without any mention of an expulsion. Other passages which point to the same conclusion are mentioned in the notes. As to Michael's citations, I have examined the MS of Michael[2]) for quotations from James not contained in our text, and the only one which I can find relates to a period long after the point where our MS breaks off; but, even if I have missed any, the fact that our text contains only extracts is a sufficient explanation of their absence.

In the period covered by our MS I find the following citations from James in Elijah of Nisibis[3]); (i) Building of Amida AS 660, (ii) Appearance of a cross AS 664, (iii) Death of Ephraim AS 684, (iv) Death of Maurice AS 914, (v) Eclipse of the moon AS 915. Of these (i) occurs word for word, (iii) with only verbal differences, (iv) with some details omitted, in our text: (v) is absent, while, as to (ii), it is not in our present text, but, since something has been lost at the bottom of fol. 11 v, we cannot be sure that it was not originally contained in the MS. Besides these Elijah gives a reference to James under AS 698, but through an oversight no historical notice is written there. There can be little doubt that the notice intended was the death of Eulogius of Edessa, which the Edessene Chronicle records under that year. This is not mentioned in our MS, but the accession of Cyrus, which must have formed part of the same notice, is recorded opposite the year 60 (385). This state of things is just what we should expect to find, if the MS contains, as I suppose, a series of extracts from the chronicle of James.

As to the passages which show that the chronicle of James began before the time of Constantine, I have already mentioned that the continuation of Eusebius is preceded by a chronicle dealing with earlier events, and it appears to me most probable that this was the work of the same author. I may add that Michael[4]) expressly states that James of Edessa wrote a translation as well as a continuation of the Chronicle of Eusebius.

3. A hymn of James of Edessa, which is found in the Paris[5]) and Vatican MSS[6]) which contain the revision of Paul's translation

1) Syr. 306. 2) Brit. Mus. Or. 4402.
3) Brit. Mus. Add. MS. 7, 197. 4) fol. 81 v.
5) Syr. 337. 6) Assem. BO 1. p. 487.

of the hymns of Severus and others by James of Edessa, is not found in Brit. Mus. Add. 17, 134, which contains the revision of the same translation by James ܪܚܡ ܥܡܠܐ; and in the case of a hymn of Severus which is found both in the Paris and in the London MS the corrections of James found in the latter are absent in the former.

This is easily explained by supposing that the hymn of James was not written in 675, the date of the London MS, but belonged to a later recension, and that in the hymn of Severus the scribe of the Paris MS did not trouble himself to add the corrections. If James did not make any corrections, the collection would not be a revision at all, which it is expressly stated to be[1]).

On the other hand the canon of Michael, which is with very few exceptions identical with that of our author, is expressly stated in notes on fol. 81 v and fol. 264 r to be taken from the canon of James of Edessa from 326, where our author's canon in fact begins, down to 710[2]). Yet more, in the former of these passages Michael also informs us that James made a correction of 3 years in the chronology of Eusebius and gave lists of dynasties omitted by him, both of which we find in our MS. Accordingly, if James of Edessa and James ܪܚܡ ܥܡܠܐ are different persons, we must suppose that between 675 and 708 there lived two men who were both named James, both wrote chronological canons beginning in 326, both made a correction in 3 years in Eusebius, both gave lists of dynasties omitted by him, both revised Paul's translation of the hymns of Severus, and were both learned Greek scholars.

I am unable therefore to feel the least doubt as to the identification and have no hesitation in entitling the work "The Chronological Canon of James of Edessa".

It is not possible to reproduce in print the exact relation between the canon proper and the historical notices; but in the translation I have placed before each notice the year of the era of James (beginning in 326) to which it appears to correspond; but it must be understood that in many instances it is impossible to say with certainty to which year the scribe meant to refer a notice. I have not thought it necessary to reproduce the canon proper in the translation, but have contented myself with giving the term assigned to each sovereign and the equation for the first year of each together with the equations for the Seleucid years, wherever such are given in the MS. I have added the citations from James in Elijah of Nisibis, which are not contained in our MS: of these those which relate to the period after 622 have

---

1) ܗܘ ܒܬܘܪܨܐ ܚܕܐ ܕܒܡܘܒ ܐܬܪܘܡܐ.

2) James died in 708, but the note on fol. 264 r explains that the canon was continued by one of his pupils down to 710.

already been published by Dr. Baethgen in his edition of the later portion of the chronicle of Elijah (Abh. für die Kunde des Morgenlandes Bd. 8); but for the sake of completeness I repeat them here. I have also added a citation in Michael, which, as it relates to a period after the death of James, must be taken from the continuator. The introductory portion of the chronicle (fols. 1—9) does not appear to be worth publication, and I have therefore confined myself to the chronological canon which begins on fol. 10.

As the MS unfortunately breaks off before the Arab invasion, the fragments are valuable rather for the light which they throw on the works of Theophanes, Michael, and other authors who drew directly or indirectly from James than for any direct historical information which they supply. The MS gives us however more detailed information as to the length of the reigns of the Persian kings, Ardashir II, Shahpuhr III, and Warahran IV, than is provided by any other authority, and it adds several names to our list of the bishops of Edessa in the 6th and 7th centuries. Among these occurs the name of Paul, whose accession is assigned to the year 604; and, since under the year 606[1]) we are told that the bishops of the East fled to Egypt before the Persians, and we know from other sources that after the conquest of Egypt the patriarch and other Egyptians fled to Cyprus, there can be little doubt that this is the Paul, bishop of Edessa, who, while seeking refuge from the Persians in Cyprus[2]), translated the hymns of Severus, John, son of Aphthonia, and John Psaltes, whose identity has hitherto been a matter of considerable doubt.

Words and letters supplied from conjecture to fill gaps in the MS are enclosed in square brackets, but no alteration has been made in the text.

In the translation I have placed all the notices on the right of the canon proper on each page before those on the left. This of course violates the chronological order and sometimes causes awkwardness, as on fol. 21 v, where the reference to the notice of the succession of Pope Felix appears to precede the notice itself; but on the other hand to arrange the notices chronologically would often separate notices which are clearly meant to be read together, and, seeing how very doubtful the dates are, it would be an unsatisfactory plan to arrange the notices in accordance with them.

---

1) The date is clearly too early, but this does not affect the accuracy of the fact. That the chronology is here confused is shown by the fact that the ordination of Cyrus of Alexandria, which did not take place till 631/32, is assigned to 610.

2) Wright CBM p. 336. Moreover Paul, the translator of Gregory, was in Cyprus in 624 (id. p. 423).

Fol. 10 r.

ܐ]ܦܣܣܘܦܐ ܕܫܢ̈ܝܢ ܡܠܟ ܗܘܐ] ܒܬܪܗ ܐܠܟܣ[ܢ ܒܪܗ ܕܝܢ ܡܠܟܘ]ܒ ܘܐܬܪܗܘܢ ܒܡܩܕܘܢܝܐ] ܗܘ	ܒܗܢܐ ܕܩܫܝܐ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܩܕܘܢܝܐ(2 ܩ̈ܫܝܐ ܠܟ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܥ ܩ̈ܫܝܐ ܗܘ	ܡܩܕܘܢܝܐ(2 ܡܠܟܐ ܦܠ[ܓ ܘܫܡܗ ܕܐܪܘܐ(3 ܠܒܢܝܐ ܘ[ܦܠܓ ܐܦ ܠܐܪܡܢܝܐ. ܘܡܠܟ[ܘܗܝ ܗܘܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪ ܐܠܟܣܢܕܪ ܐܚܝܢ	
	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܪܟܘ				

ܗܢܘܢ ܩܕܡܝܐ ܠܐܪܣܛܛܠܝܣ ܘܠܦܠܐܛܘܢ ܀

ܘܐܪܣܛܛܠܝܣ ܒܪܝ ܦܠܐܛܘܢ ܠܐܡܝܢܘܣ ܒܢܘܗܝ.

ܒܗܘ ܕܝܢ ܕܕܡܘܣܬܢܝܘܣ ܐܘܟܘܣ ܗܘ ܕܡܠܟ ܀

ܗ]ܘ ܕܪܫܘ. ܒܡܠܟܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܬܢܝܘܢܐ. ܗܘ ܕܡܠܟ.

ܕܐ[ܪ]ܛܚܫܫܬܐ ܐܘܟܘܣ. ܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܐܪܣܚܫܫܬ[ܐ

ܫܢܬ]ܐ ܗܕܐ ܕ[ܬܫ]ܥܐ. ܫܢܬ ܫܒܐ. ܒܡܘܠܟܐ ܕܝܢ ܗ[ܘ

ܕܦܪ̈ܣܝܐ — — — ܒ]ܡܠܟܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܝܘܢܝܐ ܐܠܟ[ܣ]ܢ

— — — — ܫܢܬܐ ܕܐ[ܠ]ܦ ܕܠܗ ܕܥܠܡܐ ܦܠܓܐ [ܕ]ܐܠܦ ܕܡܠܟܘ[ܬ]ܐ

— — — — — // — — — ܠ — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — —

ܘܢܗܘܐ ܐ[ܢܫ]ܟܠܗ					
— — — — — — —	ܓ	ܐ	ܟ	ܕ	ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܒ[ܪܗ
— — — — — — —	ܒ	ܒ	ܟܒ	ܟ	ܐܬ̈ܐ ܠܟܠܗܘܢ ܡܠܟ[ܘܬ]ܗ
— — — — — — —					ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܡܛܠ [ܥܠܐ
— — — — — — —	ܟܘ	ܓ	ܟܓ	ܟܒ	ܕܡ̈ܐ[ܒ]ܐ. ܘܐܦ ܠܡܐ[ܡ]ܪܘܗܝ
— — — — — — —	ܟܙ	ܕ	ܕ	ܓ	ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪ[ܫܠ]ܡ
— — — — — — —	ܟܚ		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̄ܟ		ܡܛܠ ܚܛܗܐ ܕ[ܥܒ]ܕ
— — — — — — —	ܕ				ܕܦܪܘܣ. ܘܗ — — —
— — — — — — —	ܦܠܦܠ				ܠܐܦܣܩܘܦܐ [ܘܩ]ܡ ܐܦ
— — — — — — —		ܠ ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ			ܠܐܘܫܒܝܘܣ. ܕ — — —
— — — — — — —		ܡܛܠ ܚܣܝܐ			ܒܐܬܪ ܩܕ[ܡ]ܝ[4]
— — — — — — —		ܟܙ			
— — — — — — —		ܫܢܐ			

1) Supplied from Michael. 2) Read ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ. 3) Read ܕܡ̈ܐ.

4) Under this column are the remains of some letters, enclosed in a coloured line.

Fol. 10 v.

[ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܝܠܗ]
ܗ[ܘ] ܟܕ ܒܬܪ ܕ[ܩܕܡ]ܝܗ
ܝܘܠ]ܝܢܘܣ ܫܢܝܢ ܝܘ̄ ✣
ܐܦ]ܣܩܘܦܐ ܕܩܕ̄ [ܗ]ܘ
ܟܢܫܐ ܕܐܘܪܫܠܡ
ܡܐܟܣܝܡܘܣ: ܕܗܘܐ ܟܢܘ
ܕܢܣܒ ܟܪܝܐ ܗܘܐ.
ܒܙܘܥܐ ܕܡܢ ܫܢܝܐ ✣
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܟܠ̄ ܗܘ
ܟܢܫܐ ܕܐܘܪܗܝ ܟܕ
ܣܚܡܐ ܒܢܝܗ ✣

ܡܘܣ[ܛܢ]ܛܝܢܘܣ
ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܫܢܝܐ [ܟ̄ܒ]

ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪܥ̄ܛ

ܟ	ܐ	ܠܒ

✣ ܒܗܘܐ [ܙܒܢܐ]
ܡܦܪ̈ܫܝܢ(2 ܗܠܝܢ
ܒܕܘܟܬܐ ܐܦ
ܐܢܫܝܢ. ܡܢ ܐܘܬܐ
ܒܕܘܟܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܒܥܠܡܐ
ܠܐܠܗܐ ܗܘ ✣

[ܫܢ]ܬܐ — — — — — — —
ܐܬ[ܬܩܝܡ]ܘ. ܒ[ܫܢ]ܬ
ܡܠܟܘܬܐ ܕܩܘܣܛ[ܢܛܝ]ܢܘܣ
ܫܢܬܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܐܦ(3 [ܡܢ]
ܕܢܝܚ. ܡܛܠ ܗ[ܘ]ܐ
ܕܥܝܕܘܗܝ. ܫܠܚ
ܐܦ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ
ܡܛܠ ܕܡܟܬܒܝܢ. ܒ[ܕ]
ܒܥܢܬܐ ܗܘ ܦܠܛܐ ✣

ܒ[ܒ]ܠ ܗܘܐ ܐܠܒ[ܝܢ]ܘܣ
ܘ[ܕ]ܪ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܀

ܒܒܠ ܗܘܐ ܠܘܬ ܡܫܡܠ ܫܒܘܪ ܙܪܘܦܐ
ܥܠ ܕܝܡܫܩܝܐ ܕܒܒܠܗ ܐܝܬܘ. ܘܡܫܡܠܘܗܝ
ܒܗ ܩܫܝܐ ܚܠܦ ܡܫܝܚܐ.
ܗܠܝܢ ܫܒܘܪ ܒܡܕܝܢܬܐ ܥܠ ܢܟܒܝ: ܘܥܒܕ
ܡܢܗ ܒ[ܝ] ܟܢܫܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܕܒܫܡܘ[ܒ]
ܐܦܣܩܘܦܐ. ܘܡܢܗܘܢ ܐ[ܠ] ܒܫܡܝܐ.
ܘܩܛܠ ܘܡܢܗܘܢ ܠܟܠܗ ܐܬܪܐ ܕܒܗ
[ܢܘܪܝ] ܒܫܢܬ — — — — — —

1) The number is supplied from Mich., who also shows that the name is ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ, not ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ.

2) Read ܡܫܠܝܢ.

3) It seems clear that the word ܐܒܘܗܝ or something to that effect has dropped out.

Fol. 11 r and 13 r.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

ܒܗ ܕܝܢ ܐ[ܘ]ܣܛܐܬܝܘܣ ܐܦܝܣ[ܩܘ]ܦܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܐܫܬܕܝ

ܗܘܐ ܠ]ܐܣܩܘܪܝܐ. ܡܢ ܫܢܬܗ ܕܬܠܬ ܕܩܘ[ܣܛܢܛܝܢܘܣ

ܐܘܪ[ܬ]ܘܕܘܟܣܐ ܡܢ ܬܘܒ ܣܠܩ ܐܘܣܛܐܬܝܘܣ ܠܦ[ܛ]ܪܝܪܟܘܬܗ

ܐ[ܬܪܗ] ܕܝܢ ܡܩܕܘܢܝܣ ܠܦܘܠܘܣ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܡܫܠܠ [ܣܢ

ܠܦܘ[ܠ]ܘܣ ܡܩܕܘܢܝܣ ܚܢܩܗ. ܒܗ ܕܝܢ ܐܬܪܐ [ܗܘܐ

— — — ܣܝ: ܦܠܘܣܛܝܢܘܣ ܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܡܢ ܐ[ܬܪܗ

ܘܟܕ] ܕܡܟ ܗܘܐ. ܢܬܒܝܢ ܠܦܠܘܒܝܢܘܣ. ܘܐܬܪܗ

ܐܢܬܝܢ [ܗܘ]ܘ ܒܬܪܗ ܢܗܪܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܦܠܘܒܝܢܘܣ ܕ[ܝܢ ܐܢܬ

ܗܘܐ [ܚܕ] ܒܬܪ[ܘ]ܗ ܡܟܣܝܡܐ ܀ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠ[ܝܣ ܕܝܢ

ܒܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܬܡܢ ܒܕܝܢ. ܐܬܪ[ܘ]ܗܝ ܕܩܘܣ

ܡܢ ܬܒܝܢ ܠܦܘܠܘܣ. ܐܬܪܗ ܕܝܢ ܠܡܩܕܘܢܝܣ [ܘܟܕ

ܦܘܠܘܣ ܐܬܝܕ ܡܢ [ܐܬܪ]ܗ: ܥܠ ܡܩܕܘܢܝܣ.

ܒܡܪܕܐ ܐܝܟ ܗܘܐ — — — — — — — ܕ — — — — — —

ܐܝܟ ܠܡܣܒܘܗܝ ܡܢ [ܦܘܠܘܣܐ — — — — — —

ܘܐܪܦ ܠܐܦܣܘܣ ÷

ܥܕܡܐ ܠܗܪܟܐ [ܕܡܠܟܘܬܐ] ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ∴ ܘܒܢܝܐ ܐܝܟ[ܢܐ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܒܘܪ	ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ	ܟܘܢܫܐ ܕܫ̈ܢܝܐ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ(2) ܡ[ܠܟܐ ܐܬܒܛܠ ܠܥܒܕܐ ܕܐܬܟܘܢ [ܘܥܡܕܗ ܒܐܝܕܘܗܝ ܟܠ ܡܐ [ܕܪܒܗ ∴ ܡܥܕܪܐ ܥܣܪܐ ܐܬܐ[ܡ]ܘܣ ܗܢ̇ ܕܒ̄. ܘܒܗ̇ ܒܗ̇: ܐܬܠ ܠܘ[ܬ ܢܝܩܘܣ ܠܪܘܡܝ: ܘܥܠܝܗ [ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܗ[ܘ ܕܒܢܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܒܐܬܪ̈ܝܢ ܡܬ[ܠ ܐܬܠܩܝܘܣ: ܘܡܥܕܪܐ ܠ[ܐܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܡܢ ܪ̈ܘܡܝ ܡ[ܕ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ. ܠܡܠܟܘܬܐ [ܠܘܬ ܩܘܣܛܢܛ[ܝ]ܢܘܣ ܐܘ[ܦ]ܘܠܘܣ ܘܡܠ[ܟ]ܘܬܗ ܘܬܪܝܢ ܕܠܗܘܢ ܢܦܠ [ܥܠ]ܩܘܣܛܢܣ(3)	ܟܓ ܟܕ ܟܗ	ܒ ܓ ܕ	ܕ ܗ ܘ
	ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܡܠܟ ܡܢܗ ܒܝ̄ ܐܡܠܟ ܫ̈ܢܝܐ ܠ̄ܓ.		
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̄ܦ		
	ܟܘ ܟܙ	ܗ ܘ	ܙ ܚ

ܒܗ ܡܢܗ ܝܥܩܘܒ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܢܨܝܒܝܢ: ܗܘ ܘܐܦܪܝܡ
ܣܦܪܐ ∴
ܒܗܢܐ ܗܘܐ ܐܬܢܣܝܘܣ
ܚܣܝܐ ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ
ܒܟܢܘܫܝܐ ∴(1)

1) Here follow some Greek letters strangely formed. The first words seem to be Ἀντωινος (sic) [ἅ]γιος.

2) Read ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ.

3) Supplied from Gregory.

Fol. 11 v and 13 v.

— — — — ܟ — — — — — — — — — — —

— — ܡܘܢܛܐܢ]ܝܢܘܣ ܪܗܘܐ ܕܒܪܘ — — — — —

— — — ܩܠܝܠ ܒ̈: ܡܬܦܠܛܝܢ ܐܬܪܘܬܐ — — — — —

ܒ]ܝ ܩܠܝܡܝܣ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܒܪܕܝܨ[ܢ]ܢ — —

ܢܣܛܘܪ]ܢܘܣ ܕܝܢ ܠܗܘܢ: ܕܐܬܥܗܕ ܗܘܐ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ܕܦܛ[ܪܩܐ

ܢܦܩ ܗܘܐ ܠܒܪ ܠܡܫܘܚܐ ܕܪܘܡܝ: ܡܛ[ܘܠ] ܕ — — —

ܩܠܝܢ ܕ]ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ. ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܠܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡ — — —

ܠܟܠܗ ܐܬܪܐ ܘܐܦܝܣܩ ܕܐܠܟܣܢ ܕܝܢ: ܡܬܒܪ [ܗܘܐ

ܒܡܢ]ܝܢܘ܀ ܡܘܢܛܐܢܘܣ ܕܝܢ ܦܬܓܡܐ ܒܗ ܥܠ ܗܠܝܢ

[ܡܛܠ]. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܥܠ ܦܘܪܫܐ. ܕܒܗ ܐܬ[ܝܐ ܒܐ ܐ]ܢܘ܀

— — — ܘܐܪܘܝ܀

ܫܢܬ ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܒܬܪ ܡܬܐ ܘܟܕ ܠܗܘܢ. ܘܗܘܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܫܢܝܢ ܩܠܝܠ ܒܬܪܗ. ܘܐܬܡܠܟ ܒܪܗ ܩܘܡܘܕܘܣ ܒܠܚܘܕ ܡܠܟܐ܀	[ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܚܘܙ]	[ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܡܘܢܛܐܢܘܣ]	[ܕܒܢܝܐ ܕܩܠܝܐ]	— — — ܠ — — —
	ܠܚ ܠܛ	[ܐ] ܒ	ܢܗ ܢܘ	— — ܠ — — ܘܣ ܡܬܬܐ ܐ]ܢܛܘ[ܢܝܢܘܣ ܗܘ ܒܝ ܘܒ]ܬܪܗ ܐܬܡܠܟ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܠܗ			

ܣܠܩܘܣ] ܠܓܪܡܢܝܩܘ
ܕ݁ ܠܐܪܟ]ܐܘܣ ܕܠܒܣܝܢܐ
ܐܬܐ] ܘܐܡܪ ܕܢܣܒ [ܦܘ]ܠܣ
ܕܗܘܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܗ
ܡܠܟܘܬܐ[1]

ܡ	ܛ	ܟܛ	ܥܠ ܦܘܠܘܣ ܕܗܘܐ. ܗܘ ܕܝܢ
ܡܐ	ܝ	ܠ	ܘܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܐܝܟ ܡܠܟܘܬܐ
ܡܒ	ܝܐ	ܠܐ	ܕܗܘܐ ܢܘܐܡ. ܘܗܘ ܥܠܬܐ
ܡܓ	ܝܒ	ܠܒ	ܗܘܐ ܩܪܒܐ ܥܡ ܦܪܣܝܐ ܗܘ
	ܐܘܠܘܢܛܝܢܘܣ ܩܣܪ		ܦܪܣܝܐ ܕܟܠܗ ܀
ܡܕ	ܝܓ	ܠܓ	ܗܘܐ ܡܓܢܢܛܝܘܣ ܒܡܕܝܢܬܐ
ܡܗ	ܝܕ	ܠܕ	ܡܛܠ ܕܐܬܡܠܟ ܘܡܛܠ ܠܐܒܐܘܢܘܣ.
ܡܘ	ܝܗ	ܠܗ	ܘܡܛܠ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܡܠܟ ܗܘ[ܐ]

ܟܠܗ [illegible] ܥܡ ܕܢܗܘܐ ܩܛܝܠܐ ܐܦ ܘܩܪܒܐ ܥܠ ܠܡܓܢܢܛܝܘܣ
ܕܝܠܗ [ܘ]ܗܘܐ ܠܘܬ ܒܪܘܡܝ. ܡܛܠ ܕܐܬܡܠܟ ܗܘ ܀
ܟܕ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ. ܠܐ [ܡܫܝܚܐ] ܐܠܗܐ ܥܡ
ܢܘܐܡ ܘܐܬܚܙܝ [ܨܠܝܒܐ] ܗܘ ܕܢܘܗܪܐ
ܡܢ ܫܡܝܐ [ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ][3] ܀ ܘܡܛܠ ܐܠܗܘܬܐ
ܠܐܦܘܗܝ ܐܣܛܘܪ] ܡܢ ܠܐܦ — — — —
[ܥܠ ܦܘܠܘܣ. ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܟܠܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܠܗ][4]

1) Referred by a mark of reference to the year 22 of the era of James.

2) The sentence is continued on fol. 12 v, from which it is clear that fol. 13 precedes fol. 12 and 12 v precedes 12 r.

3) Supplied from Chron. Edess.

4) Quoted by El. Nis. from the Chronicle of James. Mich. inserts it in the middle of the narrative of the defeat of Magnentius.

Fol. 12 v.

ܡܢܟܐ ܗܘ ܕܦܛܘܠܡܐܘܣ ܘܕܡܠ[ܟ]ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܀

	ܕܒܘܢܐ ܕܫ̈ܢܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܦܛܘܠܡܐܘܣ	ܕܦ̈ܪܣܝܐ ܡܩܕܘ	ܡܠ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܐܬܐ ܗܘ ܠܗ
	ܟܚ	ܗ	ܡܐ	ܐܠܒܝܢܘܣ ܀ ܦܛܘܠܡܐܘܣ[ܝ]ܘܣ
	ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܦ̈ܘ[ܠ]			ܘܡܢܩܛܠ ܠܐܝܪܘܣ ܡܠܟܐ
ܐ[ܢܛܝ]ܘܟܘܣ ܕܠܗ ܦܐܠܘܦܛܘܪܐ	[ܟܓ]	[ܐ]ܐ	ܡܚ	ܚܠܦ ܚܡܫܐ ܀ ܐܡܪܘ
ܡܛܠ ܕܗܘܐ	[ܠ]	[ܚ]	[ܡ]ܛ	ܦܛܘܠܡܐܘܣ[1] ܡܠܟܐ
ܘܐ[ܡ]ܠܟܘܣ ܫܢܝܐ	[ܠܐ]	[ܛ]	[ܢ]	ܠܐܢܛܝܘܟܘܣ ܐܚܘܗܝ
ܛ ܀	[ܠܒ]	[ܝ]	[ܢܐ]	ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ ܚܠܦ ܚܡܫܐ ܀ ܐܡܪ
				ܠܦܛܘܠܡܐܘܣ ܕܐܬܩܪܝ[2] ܘܐܬܐ
				ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܕܒܩܘܪܒܐ ܕܐܬܐ
				ܐܪܡܢܝܐ ܘܐܬܟܠܝܘ ܀
				ܒܗܢܐ ܗܟܢ ܐܡܪ — — —

— — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — —

Fol. 12 r.

ܟܕ ܡܢܐ ܐܘܣܒ[ܝ]ܘܣ ܗܘ ܕܦܡܦܝܠܘ ܐܫܬܘܬܗ ܒܩܘܦܣܛܐ [ܕ]ܐܠܣܛܪܘܦ ܗܘܐ ܕܡܢ:
ܗܘ̈ܐ ܡܛܠܗܘܢ ܐܦܠܝܢܘܢ ܕܡܢܗ ܡܢܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܕܡܢ̇. ܐܠܦܝܢ܀ ܒܪܫܐ
ܗܘܐ. ܡܬܡܢܝܢ ܗܘܐ ܐܠܝܡܦܝ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܬܟܬܒܢ ܕܐܘܠܡܦܝܐܣ܀ ܦܩܕ
ܗܠܟܘܬܗܘܢ ܡܠܟܐ: ܟܠ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܘܬܗܘܢ. ܘܟܕ ܥܒܕ ܦܠܓܐ ܡܢܗܠ
ܡܢܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ: ܢܦܩ ܡܢ ܐܬܘܪܝܐ ܕܐܬܠܐ ܠܡܩܕܘܢܝܐ: ܘܡܢܗ
ܒܡܠܟܐ܀ ܟܕ ܐܬܝܗܒ ܐܘܪܚܫܐܘܫ ܡܢ ܐܬܘܪܝܐ. ܕܢܦܩ ܗܘ
ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܐ ܕܐܪܬܚܫܫܬܐ: ܘܐܝܟ ܠܟܢܫܐ ܕܠܗܘܢ. ܦܦܛܡ
ܡܢ ܐܬܪܐ ܒܐܬܘܪܝܐ ܡܢ ܟܠܗ ܐܘܪܚܫܫܬܐܘܫ[3] ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ. ܟܕ
ܗܘܠܐ ܗܘ ܡܠܟܘܬܗܘܢ[4] ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܥܡܠܗܘܢ ܕܐܬܪܐ ܐܠܦ: ܕܢܦܩ
ܠܗ: ܦܦܛܡ ܢܟܗܘܢ ܠܐܘܪܐ[ܬܘ.] ܗܘ ܕܝ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܕܐܬܪܐ ܕܐܘܪܚܫܫ
ܕܠܗ. ܘܐܬܥ[ܒ] ܡܢ[ܝ] ܐܘܪܚܫ[ܫܬ]ܐ ܟܕ ܒܬܪܗ ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܠܟ[ܘܬܗܘܢ]
ܠܡܠܟܘ]ܬܗܘܢ ܐܝܟ ܦܠܓܐ ܐܠܦܝܢ ܠܗܘܢ ܐܦܣܛܘܦ[ܐ ܒܐܝܕܝ ܠܦܣܛܪ]ܘܬܗܘܢ. ܡܢܗܠ
ܗܘ ܕܐܦ ܡܢ ܟܠܠܐ ܡܢ ܟܕܘ ܡܕ[ܝ]ܢܬ ܐܠܦ ܕܡܢ ܫܠܘ ܐܘܣ]ܛܪܛܝܓܘܬ

ܡܬܢܝܚ ܗܘܐ ܒܐܪܚܐ	[ܒܘܢܝܐ	[ܕܘܪܐ	[ܕܦܫܝܛܐ
[ܗܘܐ — — —] ܡܢ — — —	ܕܫܢܝܐ]	— — — — —	ܫܢܝ̈ܐ]

1) Read ܡܩܕܘܢܝܘܬܗܘܢ. 2) Read ܕܐܬܘܪܝܐ. 3) Read ܐܘܪܚܫܫܬܐܘܫ. 4) Read ܡܠܟܘܬܗܘܢ.

Fol. 14 r.

܀ܡܢ ܩܠܘܕܝܘܣ ܩܣܪ. ܢܩܠܘܢ ܠܢܝܪܘܢ ܡܠܟܐ

ܠܩܠܘܕܝܘܣ. ܗܢܐ ܡܢ ܟܕ ܣܒܐ ܘܡܠܟ ܕ[ܝܢ] ܡܫܪܐ ܡܢ

ܠܗ ܢܪܘܢ

.. ܫܢܐ ܐܬܬܩܢܘ ܡܢ ܪܘܡܐ ܗܘ ܕܐܬܩܪܝ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܐܢܫ ܠܗ [ܠܟܘ]ܪܣܝܐ ܫܢܝܐ ܗ̄܀ [ܩ]ܠܘܕܝܘܣ ܡܢ ܫܢܝܐ ܝ̄ [ܒ]ܠܚܘܕ ܐܡܠܟ ܩܣܪ ܒܟܠܗܘܢ܀.. ܘܡܢ [ܐ]ܬܝܕܥ ܐܘܣܛܘܢܘܣ ܡܢ ܐܬܪܗ: ܘܗܘܐ ܒ̄ [ܩܘ]ܪܝܐ܀ [ܗ]ܘ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܘܗܘܐ [ܩ]ܠܘܕܝܘܣ ܕܐܣܦܣܝܢܘܣ [ܒܠ]ܐܣܩܢܕܪܝܐܘܣ ܟܢܫܐ ܕܐ ܡܢ [ܟܘܪ] ܗܘ ܘܡܠܟܘܬܐ܀ ܀ܡܢ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܩܣܪ ܠܟܢܫܐ	ܠܘܢܝܐ ܕܫܢܝܐ	ܕܪܗܘܡܝܐ ܕܠ[ܐ]ܚ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܡܢܝܢ	
	ܩܠܘܕܝܘܣ ܫ̈ܢܝܐ ܝ̄.			
	ܟܗ	ܐ	ܝܚ	
	ܕܠ̈ܒܬ ܘܐܠܐܝܣܢܕܪܘܣ ܗܘ ܘܠܒܝܘ ܐܣܘܝ. ܘܩ̈ܠܝܢܕܪܘܣ ܫ̈ܢܝܐ ܝ̄.			ܗܘܐ — — — ܕܡ ܠܐ — — ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ[1]
	ܝ	ܐ	ܝܚ	܀ܫܢܬ ܗ̄ܟ ܕܫ̈ܢܝܐ[2]
	ܐܠܘܣܝܕܘܣ ܪ̄ܗ			܀ܗܘܐ ܪܘܚܐ ܩܫܝܐ ܘܫܩܠܗ ܢܗܪܐ ܥܠ
	ܡܐ	ܒ	ܦ	ܠܡܕܝܢ ܡܢܗ. ܘܟܘܪ

ܒܫܢܬܐ ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܗܘܐ ܀	ܫܡ	ܠ	ܡܟ	ܕܟ̄ ܕܫ̈ܢܝܐ ܀
	ܫܡܒ	ܝ	ܡܠ	ܗܘܐ ܕܒܪܐ ܢܘܪܒ ܘܠܡܪܘܗܝ ܀
	ܫܡܠ	ܗ	ܡܢ	ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ܀ ܒܫ̄ ܒ[ܕ]ܐܠܒ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܦܗ			ܐܡܪ ܕܐܝܘܠܝܢܘܣ [ܒܫܢܬܐ] ܕܢ̄
	ܫܠܡܘ ܫܢ̈ܝܐ ܠܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܢܛ: ܘܩܡ ܒܬܪܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܘܪܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ: ܘܡܫܪܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܘܡܬܡܠܝܐ ܗܝ ܕܒܫܡܝܐ ܀			ܕܫ̈ܢܝܐ ܀ ܡܠܟ[ܘ]ܬܐ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܚܕܐ ܒܐܠ]ܘܪܝܡܘܢ ܘܚܕܐ ܒܪܘܡܝ ܘܡ]ܫܬܪܝܐ ܠܡܠܟܘܬܐ [ܕܗܘ]ܝܘ ܐܘܩܝܐ ܀

— — — — — — — ܗܘ ܕܢ̄ ܕܐܬܪܘܗܝ ܫܢ̈ܝܐ: ܘܐܬܡܢܘ

ܐܬܡܢܝ ܦܫ̄ ܕܫܢ̈ܝܐ ܡܢ ܒ[ܪ]ܘܗܝ ܐܬܝܐ ܠܕ[ܡ]ܦܠܩܘܣ[3]

1) Referred by a mark of reference to the year 40 of the era of James.

2) The date is in red and divided by a line from the note. There is a mark of reference at the year 41 of the era of James, which perhaps refers to this note.

3) There is a mark of reference after the statement about Eunomius in the text above, which may refer to this note.

	[ܫܢ̈ܝ]ܐ ܕ[ܡ̈ܕܝ]ܐ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܘܡܠܟܘ	ܕܥܒܪ̈ܝܐ ܡܕܒܪ	
ܡܠ — — — — — — — — — ܠܐ — — — — — — — — — ܐ: ܒ — — — — — — — — ܒܪܘ — — — — — — — — — — ܐܪܛܚܫ ܙܐ — — — — — ܗܘ ܢܘܚܐ — — — — — — — ܘܢܦܩ : — — — — — — — ܐ]ܬܘܪܐ ܀ — — — — — — —	ܡܘ ܡܗ	ܘ ܐ	ܡܗ ܡܗܘ	ܢܚܡ ܘܐܠܗܘ ܠܗܘܠܐ ܒܪܝܫܐ ܕܢܚܡ ܕܒܢܝ ܐܝܣܛܪܘܣ ܡܢܐ. ܘܟܕ ܐܡܪ ܐܒܐ ܘܐܬܝܕ ܐܝܟ ܡܢ ܐܘܒܐ ܙܘܥܐ. ܐܘ ܠܢ ܒ ܒܟܕ ܠܒܢܘܗ ܫܒܐ. ܐܠܘ ܐܝܟ. ܘܘܘܘ ܐܬܘܪܐ ܒܠܒܘܗ ܠܘܥܠܝܐ ܒܟܠܗܘܢ ܘܐܘܪܫܠܡܘ ܢܦܩܐ ܀
ܒܕ ܘܠܐ]ܗܘ ܙܘܥܐ ܠܗܘ]ܠܐ [ܐ]ܘܪܫܠܡ. ܘܦܩܕ ܠܐܣܛܪܘܢ ܐܦܢܝܣܛܪܘ ܩܝܠܐ. ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܕܗܝ: ܐܦ ܐܠܦܢܘܬܐ ܠܦܘܠܘܣ ܡܢ ܚܘܪܒܐ. ܘܡܚܕܐ ܣܠܘܩܘܣ ܐܬܪܐ: ܠܐܘܪܫܠܡ ܗܘ ܕܗܘܝܐ ܢܫܡܬܐ ܡܢ ܡܠܝܫܘܬܐ ܀	ܡܠ ܡܫ ܡܚܐ ܕ	ܫ ܠ ܫ ܠ	ܡܘܢ ܡܢ ܡܫ ܡܚܐ	ܒ ܢܚܡ ܐܬܐܠܝܫܒ]ܗܘ ܐܪܛܚܫܫܬܐ ܫܢܝܐ ܗ ܘܒܕ ܐܪܛܚܫܫܬܐ ܙܘ — ܘܐܬܒܢܝ ܠܐܘܪܫܠܡ ܗ ܐܬܒܢܝ: ܥܕܡܐ ܫܢܝܢ ܟܕ ܒܢܝ. ܘܟܠܗܘܢ ܗ[ܘ] ܙܒ ܒܢܝܢܐ ܘܐܠܗܝܐ[ܝܬ] ܫܡܝܐܘܗ. ܫܢܝܐ ܐ ܀ ܡܠܟܘܬܗ ܐܪܛܚܫܫܬܐ ܡܢ ܒܢܝܐ ܕܐܘܪܫ[ܠܡ] ܡܢ ܐܬܪܐ. ܫܥ[ܒܕ]ܘ
	ܘܢܦܩܘ ܦܘܪܣܝܐ ܙܘܢ ܀		ܢܫܡ ܫܢܝܐ ܘܥܒܪ ܚܕܘܝ ܫܢܝܐ	

ܗܟܢܐ ܗܘ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ[1]
ܘܐܠܦ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܕܠܐ: ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ
ܡܛܠܗ ܗܘܐ ܒܗܠܝܢ ܙܒܢܐ.
ܘܒܐܘܪܫܠܡ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.
ܘܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܕܗܘܐ. ܘܦܛܪܘܣ
ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ: ܐܢܬܘܢ ܕܝܠܗ
ܕܒܐܘܪܫܠܡ ܀

ܠ	ܡܕ	ܐ
	ܡܠܟ ܘܐܠܟܣܢܕܪܘܣ	
	ܕܝ ܐܡܠܟ ܫܢܝܐ ܡܕ	
	ܘܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ	
	ܕܗܘ. ܕܒܬܪ ܗܘܐ	
	ܐܘܛܘܟܪܛܘܪ ܐܦ ܡܢ ܫܢܝ	
	ܐܪܒܥ ܒܪܘܡܝ	
ܢܒ	ܟ	ܒ

ܠܐܝܣܩܘܦܐ ܐܦ ܕܒܪܘܡܐ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܀ ܕܝ ܕܪܗܛ
ܠܒܬܪ ܗܘܝ ܒܐܘܪܫ ܡܛܠܗ
ܗܘܐ ܠܡܠܟ ܗܢܘ ܐܦܪܝܡ.
ܡܢܝܢ ܒܫܢܬ ܦܛܪ ܕܫܢܝܐ.
ܕܠܐ ܒܫܢܝܢ ܀
ܡܛܠܗ ܗܘܐ [ܒܒܒ]ܐ ܗܘܐ.
ܠܒܝܬܐ ܗܘ[ܐ ܩܫ]ܝܫܐ
ܒܐܢܛܘܟܝܐ ܀ [ܒ]ܐܒ[ܪܗܡ]ܝܐ
ܐܝ. ܕܐܦܝܣܩܘܦ ܗ[ܘ]ܐ

ܡܥܡܕܢܐ ܕܟܠܗ ܘܦܪܝܫܐ ܡܛܠܗ ܗܘܐ ܀ ܐܦ ܒܗ [ܙܒ]ܢ ܒܐܢܛܘܟܝܐ
ܡܛܠܗ ܗܘܐ ܒܒܝܬ[ܐ ܙ]ܒܢܐ[3] .. ܐܦܛܪܘܦܐ ܕܫܢܐ. ܗܘ ܕܐܦ ܐܦܝܣܩܘ ܠܗܠܝܢ[4]

ܡܛܠ ܕ[ܝܢ] ܫܢܝܐ ܟܠ ܐܦܠ ܕܐܘܪ[ܫܠܡ] — — — — — — — — — — — — — —
ܘ]ܡܬܒ[ܥ ܗܘ]ܐ ܠܗܘܢ ܐܝܟܢܐ [ܕܡܢ ܡܬܢܝܚ
— — — ܠ [ܕ]ܒܗ ܫܢܐ — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — ܘ]ܫܠܡܬܐ — — — — — — — — — — — — — — —
— — — ܗܘ ܗܘ — — — — — — — — — — — — — — —

1) Read ܐܢܛܝܘܟܘܣ.
2) Read ܠܝ.

3) After this word the words ܒܗ ܙܒܢ ܒܐܢܛܘܟܝܐ are repeated but enclosed within lines.
4) Under this are some fragments of letters, which seem to form part of a separate note.

ܡܠܟ[ܘ]ܬܐ ܗܘܬ ܒܡܩܕܘܢܝܐ ܕܦܘܠܡܘ
ܕܡܠܟܝܢ ܗܘܬ ܒܒܒܠ ܗܘܝܐ. ܐܝܣܩܣ
ܕܝܢܐ ܗܘ ܕܐܣܟܢܕܪ ܠܦܝܠܝܦܘ [ܒ]ܪ ܢܦܩ
ܘܢܩܛܒ ܒܗ ܬܘܬܐ ܘܐܒܪܐ[1] [ܘܐ]ܬܐ ܡܗܐ
ܠܗܘܢ. ܒܪ ܝܘܡ ܐܪܒܥܐ ܗܘܝܘ [ܬܘܩܦܐ]
ܘ]ܒܪܘܡܐ: ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܒܬܪ[ܐ ܒܡܕܝܢ]ܬܐ
ܘܐܘܩܝܘܗܝ ܒܡܘܬܐ ܠܡܪܘ [ܐܝܟ ܕܐܡ]ܪܘ ܒܪ
ܚܕ ܗܘܐ ܐܚܘܗܝ: [ܘܐܬܠܠ ܡܢܗ ܡܠܟ]ܘܬܐ ܠܡܩܕܠ ܒ[ܬ]ܪܗܝܐ. [ܐܡܪ
ܘܠܐ ܡܩܦܝܢ ܠܡ]ܠܟܘ ܠܡܩܪܒ [ܒ]ܗ ܐܠܘܦܐ܀

ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܐܪܬܫܫܬ..	ܕܪ̈ܘ]ܡܝܐ ܘܠܡܘ	ܒܘܢܝܐ ܕܡܕܝܐ
ܐܘܓܘܣܛܘܣ ܩܣܪ		
ܐ	ܡ̣	ܠܒ

Fol. 15 r.

ܡܢ [ܩܕ]ܡܝܐ — — — — — —
ܘܠܘܩ[ܝ]ܐ — — — — — —
ܘܠܡܬܒܪܝܘ ܐܝܟ — — ? — — —
ܕܐܠܗ[ܘ] ܗܝ ܕܠܐ ܐܢܬܪܘܦܘܣ
ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ. ܒܪ ܐܦܢܘ ܠܐܬܪܐ[ܘ]
ܘܒܡܝܬܘܬܗ ܒܗܘܢ ܕܠܐ ܡܢ ܙܪܥ[ܐ]܀
ܡܫܠܛ ܗܘܐ ܒܗ ܒܪ ܐܠܗܘܬܗ
ܒܡܥܒܕܢܘܬܐ: ܠܦܩܕܢܐ
ܘ]ܐܬܐ ܠܡܬܠ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ
ܘ]ܐܬܓܠܝ ܠܠܐ ܐܪܥܐ. ܘܐܬܚܙܝ[2]
ܠܗܘܢ [ܠܒ]ܘܠܝܐ ܗܘ ܘܐܬܐ [ܥܠܘ]
ܦܪܩ ܠܟܠܗ ܥܠܡܐ. ܐܦ ܒܗ
ܡܫܝܚܐ܀

ܐ]ܬܪܐ ܕܦܪܣ ܒܝܬ ܫܒܐ ܀	ܛ	ܐ	ܒ]ܛ
	ܛ	ܒ	ܝܚ
	ܒ	ܐ	ܝ
ܒܒܐ ܐܬܒܢܝܬ ܡܕܝܢܬܐ ܀ ܐܢܣܛܣܝܐ ܀[3]	ܐ	ܛ	ܚ

Centre-column text between the rows of the table: after row 1, "ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܗܘ ܠܐ] ܡܠܟܐ ܫܢܝܢ ܝܚ"; after row 2, "ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܡܠܟܐ ܫܢܝܢ ܟܙ"; after row 3, "ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܦܪ".

Right-hand grid (the other entries are dashes): ܡ ; ܦ ; ܦܘܙ ; ܛ ; ܛ ; ܛ

1) Perhaps we should read ܘܟܢ̈ܫܐ.

2) Read ܘܠܡܩܢܐ.

3) At the bottom of the page is written in Greek *Θεοδοσιούπολις*.

Fol. 15 v.

ܒܫܢܬ ܩܦ̄ܐ] ܕܝܘܢܝܐ: ܕܐܠܟܣܢ ܙ̄ܙ ܕܐܪܘܪܣܘܣ [ܒܬܪ

ܣܠܘܩܘܣ ܕܐܬܩܪܝ]ܢܝܩܛܘܪ: ܠܡܠܟܘܬ ܡܩܕܘܢܝܐ ܡܢ ܣܛܪܛܘܢܝܩܐ[ܦܝܠܘܣ

ܗܘܐ ܕܐܚܕ]ܗ ܠܡܩܕܘܢܝܐ ܡܠܟܘܬܗ ܟܕ ܢܨܚ ܘܩܛܠܗ

ܠܦܠ]ܓܘܬܗ ܀ ܒܗ ܠܐܦܝܩܛ ܣܠܘܩܘܣ. ܩܛܠܗ ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܐܬܐ

ܠܐܪܐܘܢ: ܘܐܡܠܟ ܒܗ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܗ̄ܘ ܣܘܛܝܪܘܣ ܀

ܒܗ[3] ܡܠܟܘܬܐ ܗܘܬ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ ܡܠܟܐ ܕܝܠܗ ܣܠܘܩܘܣ ܒܢܝܐ ܘܐܬܩܪܝܬ. ܦܠܚܝܘܬܐ .. [ܐܬ]ܒܢܝ ܠܐܦܪܝܘܬܐ ܩܕܡܝܐ ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܝ ܀ ܗܘܐ ܠܬܪܘܢܐ ܐܢܛ[ܝ] ܕܐܢܛܝܘܟܝ. ܣܠܘܩ[ܝ] ܠܗܘܢ ܠܦܘܠܘ[ܣܛ] ܦܠܝܛܘܣ[4]	ܕܦܢܝܩܐ ܩܕܡܝ	ܕܐܘܠܡ ܐܠܘܡܦܝܐܕܘܣ	ܫܢܝܐ ܕܡܠܟܐ	ܡܠܟܘܬܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐ: ܠܦܛܠܡܐܘܣ ܦܝܠܕܠܦܘܣ ܕܐܬܩܪܝ. ܘܐܪܣܝܢܘܐܣ ܕܐ]ܪܘܐܠܝܘܣ. ܘ[ܐܦ]ܠܦܝܠܘܣ ܕܐܬܚܙܝ ܕܦܠܘܛܐ ܘܡܬܩܪܝܢ ܕܐܪܣܝܘܣ ܀
— — — — — —	܀	ܗ	ܠ[ܐ] [1]	
— — — — — —	ܟܕ ܘܐܬܐ ܠܡܨܪܝܢ ܗܘ ܒܗ ܦܠܘܣ ܪܒܐ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܐܬܦܢܝ ܘܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܕܝܠܗ ܡܢܗܘܢ ܫܢܝܐ ܠܟܘܢ ܘܫܢܝܐ ܣܘܠܩܘܣ ܀			
ܐ	[ܘ]	ܠܗ		ܐܦܛܠܡܐܘܣ ܕܒܢ ܗܘ
ܒ	ܐ	ܗܘ		ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܐܦܛܠܡܐܘܣ

ܩܛܝܠ ܒܗ ·· ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘ ܡܢ ܒܠܘܪܘܒ. ܗܘ[ܘ]ܢ ܗܘ ܀	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̄ܝܐ		
	ܣܐ	ܝ	[ܢ]
	ܣܒ	ܝܐ	[ܪ]
	ܣܓ	ܝ	[ܕ]
ܠ̄ ܕܬܘܢܐ[2]	ܣܕ	ܓ	ܘ
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̄ܝܒ		
	ܣܗ	ܒ	ܐ
	ܣܘ	ܢ	ܝ
	ܣܙ	ܫ	ܝܐ
	܀ܗܢܐ ܩܠܕܐ ܘܐܠܘܗܝ[ܚ]ܝܢܘܗܝ ܗܢܘܢ ܐܝܣܦܘܣ		

— — — — — — — — ܠܐ ܕܐܬܘܥܠܝܗܝ ܐܦܣܩܘܦܐ — — — — — — — —

— — — — — — — — ܣܐ[ܬܚܐ] ܗܘ ܣܠܩܘܢ ܕܐܦ — — — — — — — —

— — — — — — — — ܗܘܢܣܛܐܢܛܝܢܘܣ — — — — — — — —

1) Read ܠܝܢ.

2) Referred by a mark of reference to the year 64 of the era of James.

3) Over this is written in red ܡܢ.

4) Under this column is written in Greek — — σηρος — — — γοιος.

ܘܒܬܪ ܗܘ ܒܡܠܟܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝ: ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ܀

ܒܢܝ(1 ܥܡܪ ܕܐܝܣܛܐ: ܐܒܓܪܘ ܡܠܟܐ ܠܒܪ[ܗ] ܐܘܓܘܣ[ܛܘܣ܀

[ܒܘܢܝܐ ܕܫ̈ܢܐ]	[ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܛܐܘܕܘܣܝܘܣ]	[ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܘܪܪܢ]
ܫܣ	ܝܗ	ܒ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫ̈ܐ		
ܫܣܗ	ܟ	ܙ
ܐܙܠ ܛܐܘܕܘܣܝܘܣ ܠܘܬ ܐܘܠܘܡܦܘܣ ܛܘܪܐ. ܘܟܕ ܚܙܝܗ ܣܒܐ. ܐܙܕܒܢ ܛܘܪܐ ܘܐܬܒܢܝ. ܒܗܘܦܣܐ ܕܐܩܐܕܝܘܣ ܗܘ ܕܝ̄ܠ. ܘܐܠܘܦܝܘܣ ܗܘ ܕܒ̄܀		

Fol. 16 r.

ܐ — — — — — — — —

ܕܐܝܟ[ܢ]ܒܐ — — — — —

܀ܡܫܬ[ܒ]ܩܝܢ [ܗܘܐ ܕܒܒܐ

ܗܘܐ ܒܣܦܪܐ — — — — — —

ܒܢܝܐ. ܒܠܐ — — — —

ܛܐܘܕܘܣ[ܝܘܣ — — — —

ܗܘܐ — — — — — —

ܛܘܪܐ — — — — — — — —

ܕܝ ܒ — — — — — — — — —

ܘܐܬܒܢܝ — — — — — — — —

ܘܡܠܝ[ܢܐ ܬ — — — — — — — —

ܠܐ ܡܬܐܬܝ ܒܗ ܡܦܩܐ ܫ̈ܢܝܐ ܟܠ̄:		
ܐ	ܝ	ܒ
ܕܡܠ̄ ܐܡܠܟ ܐܪܩܕ[ܝ]ܘܣ ܟܡ ܐܘܢܘܪܝܘܣ [ܫ̈ܢ]ܝܐ ܠܐ̄		

ܠܐܪܩܕ[ܝ]ܘܣ ܡܢܐ
ܘܐܚܘܗܝ ܐܘܢܪ[ܝ]ܘܣ
ܘܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܒܪ[ܗ]ܝ
— — — — — — ܩܘܣܛܢ[ܛ]ܝܢܘܦܘܠܝܣ:

ܐܪܟܐ ܐܬܟܢܫܘ ܒ[ܚ]ܠܐ ܗܘ ܠܗ [2]

— — — ܠ — — — — — — — — — —

1) We should probably read ܒܝ ܪܝ.

2) There is a mark of reference at the notice of the defeat of Eugenius, which perhaps refers to this note.

ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܡܣܩܣ]ܢܘܣ
ܢܘܐܬܢܘܣ] ܟܕ[ܝ]ܪ ܡ]ܫܠܐ (1
ܘܒܪܒܠ — — — ܒܡ — — — — —
— — — — —

[ܒܪܘܡܐ ܕܩ̈ܫܝܐ]	[ܕܐ̈ܘܪܫܠܡ ܐܢܛܝܘܟܘܣ]	[ܕܐܠܟ̈ܣܢܕܪܝܐ ܕܝܠ]
ܟܐ	ܐ	ܒ
ܟܒ	ܒ	ܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܟܘ		
ܟܓ	ܓ	ܕ
ܟܕ	ܕ	ܗ
ܟܗ	ܗ	ܘ
ܟܘ	ܘ	ܙ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܪ̈ܟܙ		

[ܟܕ ܡܢܗ ܢܘܦܛܪܘܣ
ܡܢ ܟܢܘܫܬܐ ܕܐܦܘܩܠܝܛܘܣ
ܘܣܝܡ ܗܘ ܕܟܬܝܒ]
ܟ[ܬ]ܒܐ ܕܣܡܘܐܝܠ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕ[ܗ (4 — — — — — —
ܟܡ — — — — — —
ܐܬܘܒܐ

(2 ܐܬܝ]ܠܝܕ ܠܠܘܩ ܐܢܘܢ ܡܢܟܘܢ
ܠܠ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܟܕ [ܗܘܐ
ܡܢܟܐ ܐܪܝܟ]ܐ (3 ܟܢܘܫܬܐ ܕܡܫܝܚܝܐ ܘܐܘܪܫܠܡܘܣ [ܐܝܟ ܕܐܝܬ]ܝܗ
ܕܝ ܐܦܢܝܐ: ܟܢܘܫܬܐ ܕܝ ܗܘܐ ܕܟܠܗܘܢ [ܟܢܘܫܐ ܐܟܠ ܡܫ]ܝܚܝܐ ܕܥܡܐ
ܟܕ ܢܘܣܐ ܠܦܘܣܩ ܟܠ [ܦܘܩܕܢܐ] ܡܠܟܐ. ܕܒܬܪܗ ܠܗܘܠܐ ܕܥܡܐ.
ܘܠܒܬܪܗ ܗܠܝܢ ܘܣܠܩܬ:

	ܟܐ	ܐ	ܚ	ܡܛܘܠ ܗܘܐ ܒܒ[ܢ]ܐ
	ܟܚ	ܚ	ܛ	ܗܘܐ ܕܡܥܡܡ ܒܐ[ܫ]
				ܠܐܘܪܣܝܣ [6] ܐ[ܦܣܩܘܦܐ
				ܕ[ܐܦܣܩܘ]ܦܘܬܐ ܡܢܬܐ
— — — — — — — ܐܠܘܬ [5]	ܦܘܡ ܡܘܒܓܐ [ܗܠ ܢܣܒ ܐܦܣܩܘܦܘܬܐ ܘܡܫܡܫ ܠܐܦܣܩܘܦܐ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܐܬܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܗ̈. ܐܘܪܛܝܡܘܣ. ܦܝܪܝ ܡܢ ܒܬܪ [ܦܠܘܛ[ܣ] ܕܢܣܒ ܗ — — — ܕܥܒܝܕ — — — ܗܘܝܐ — — — — — —			ܕ[ܠܚܡܐ — — — — — — —
— — — — — — — ܡܢ				ܒ[ܐܘܪܗܝ [7] ܡܢ ܦܫܝܪ
— — — — — — — ܐ				[ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܒܐ]
— — — — — — — ܐ.				

[ܫܢܬ ܬܠܬ. ܒܗ ܡܢ ܕܚܠܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܡܦܩܬܗ ܒܐܘܪܗܝ
ܡܢܝܢܐ] [8].

1) Supplied from Greg. 2) Probably referred by a mark of reference to the year 76. 3) Supplied from Mich.

4) The ܕ is followed by a numeral, which makes this supplement probable. If so, the remains of the letter show that it must be ܗ in accordance with the reckoning adopted from Arsacius onwards, not ܐ in accordance with the reckoning adopted for the earlier bishops: see p. 315 note 2.

5) Above this are some Greek letters. 6) Read ܠܐܘܪܘܪܘܣ.

7) ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ and ܐܢܛܝܟܝܐ are excluded by the visible remains of letters, ܐܘܪܫܠܡ by the date.

8) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

Fol. 17 r.

[ܫܢܬ ܟܠܐ܀ ܒܗ̇ ܫܢܬ ܐܬܩܪܝ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܒܫܡܗ ܕܝܠܗ ܒܠܚܘܕ

ܫܢܬ ܟܡܐ܀ ܒܗ̇ ܫܢܬ ܩܒܠ ܐܣܛܘܡܘܣ ܕܐܦܪܝܩܝ ܗܘܐ ܠܡܠܟܘ ܗܘܡ]ܝܐ(1)

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — ܐܦ — — — — — ܘܡܢ ܐܣܛܪܘ — — — — —

— — — — — — — — — — ܐ. ܡܢ ܐܪܬܚܫ[ܫܣ]ܬ ܕܗ ܚܕܐ ܕܪܗܘܡܝܐ

ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܫܬ]ܝܢ(2) ܫܢܝܢ ܕܪܗܘܡܝܐ: ܡܠܟܘ

— — — — — — ܡܠܟܘܬܗ ܕܝܢ ܕܒܗܘܢ. ܐܦ ܫ̈ܢܐ — — — — — —

Fol. 17 v.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[ܫܢܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܩܢܝܢ] ܡܛ
ܐܘܠܘܡ[ܦܝܐ]ܕ ܫܝ

ܐܘܣܛܘܩܐ ܕܒ̄ ܗܘ ܒܥܕܬܐ ܘܐܠܟܣܢܕܪܐ. ܘܐܣܛܘܪܘܣ ܗܢܐ ܫܢ ܐܘܣܛܘܩܐ ܕܟ̄ ܗܘ ܒܥܕܬܐ ܕܩܘܣ ܠܐܘ ܩܢܐ ܒܐ̄	ܫܢ ܫܢܐ ܫܢܒ ܫܢܓ	ܠ ܠܐ ܠܒ ܠܓ	[ܐ] [ܒ] ܓ [ܕ]
	ܐܘܠܘܡܦܝ[ܐ][ܕ] ܫܗ[3]		
	ܫܢܕ ܫܢ[ܗ] ܫ[ܢܘ] [ܫܢܙ]	ܠ[ܕ] [ܠܗ] [ܠܘ] [ܠܙ]	[ܐ] [ܒ] [ܓ] [ܕ]

1) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. 2) Supplied from Sokrates.

3) The 305th Olympiad has been accidentally omitted. The words ܐܘܠܘܡܦܝܐܕ ܫܗ are written at the side, but crossed out. Under them are the detached letters ܕ ܗ.

Fol. 18v.1)

— — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — ܐܠ — — — — — — — — — —

ܒܕ̈[ܘ]ܡܐ ܕܝܢܐ ܀ — — — — — — — — — —

[ܫܢܬ ܢܘܐ. ܒܗ̇ ܫܢܬ ܐܪܛܚܫܫܣܣ ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܒܫܢܬ ܕ̄ܝ ܠܡܠܟܘܬܗ ܘܐܬܡܠܟ ܒܬܪܗ ܡܪܩܝܢܘܣ][2]	ܒܪܘܡܐ ܕܩ̈ܢܐ	ܕܦܘܠܐ ܠܐܘܪܘܣܝܘܣ	ܕܩܝ̈ܣܪܐ ܚܝ̈ܪܝ	ܒ̇ ܐܠܥܙܪܘ [ܕܦܝܢܚܣ ܘܗܘܐ ܒܐܘܪܚ [ܡܢ ܗܘ ܢܘܐ ܒܐܝܬܘܒܐ [ܕܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗܘܐ ܡܐܒܝܫܒ[ܘܣ — — — — — — — ܝܘܣܛܘܣ ܒܘܢܝܡܐܝܘܣܛܝܢܘܣ ܗܘ ܕܝ̄ [ܐܝܘܠܝܢܘܣ .
	ܐܘܛܘܡܦܠܝܘܣ ܫܐ			
	ܡܒܘ .	ܡܒ	ܠܐ	
	ܩܝ ܡܐܪܩܝܢܘܣ ܫܢ̈ܝܐ ܘ ܝ̈ܪܚܐ ܘ			
	ܡܒܗ ܡܒܐ	ܐ ܒ	ܝ̇ ܝܘ	ܒܐ[ܝܒ ܗܘܐ — — —

Fol. 18r.

[ܫܢܬ ܢܚܣ. ܒܗ̇ ܫܢܬ ܡܪܩܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܒܫܢܬܐ ܕܝܗܘ ܒܚܕܐ ܐܣܝܪ.
ܘܐܬܡܠܟ ܒܬܪܗ ܠܘܝ. ܫܢܬ ܢܕ̄ܕ: ܒܗ̇ ܫܢܬ ܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܚܝ
ܗܘܐ ܒܬܪܗ ܢܘܠ][3]

— — — — — — — — ܒܐܠ ؛ — — — — — — —

— — — — — — — — ܒܠ ܢܝܫܘܒܐ. ܒܗ̇ ܙܒ[ܢܐ ܡܢ ܦܘܬܐܠܘ

ܗܘ ܕܐ[ܦ]ܣܩܘܦܐ ܗܘܐ ܕܐܘܪܚܝ: ܡ[ܢ ܗܘܐܬܐܠܘ

— — — — — ܗܘܳܐ. ܗܘܳܐ ܡܶܢ ܕܐܪܘܣܟܐ ܐ[ܠܦ ܘܒܠܟܘܣ

ܐܠܘܪܘܣܩܘ]ܣ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪܐ. [ܐܝܟܢ

ܐܬܡܠܐ]ܘܣ. ܗܘ ܗܟܢܐ ܘܫܘܟܢܐ ܬܠܝܬܝܐ: — — . — —

— — — — — — ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܡܢܝܘ ܡܢ [ܗܘܡܢܘܬܐ

ܟܕ ܠܐ ܡܬܗܦܟܝܢ] ܗܘܘ ܡܢ ܫܢܝܐ: ܘܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘ[ܘ

ܠܩܘܪܒܢܐ]ܗܘܘ: ܟܕ ܠܐ ܚܙܝܢ ܗܘܘ ܒܫܘܠܛܢܘܬ[ܗ

— — — ܟܕ ܦܚ]ܡܬ ܦܫܝܛܐ. ܒܩܘܠܣܐ[4] ܬܠ[ܡ]ܐ ܘ[ܒܡܫܡ

ܐܦܣܛ — — — — —]ܘ ܐܝܟ ܫܢܝܐ ܒܬܘܪܥܐ[ܘܡܬܚܒܠ

— — — — — — ܘܐ]ܬܚܙܝ ܒܝܘܡܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܡܛܠ[5] — — — —

— — — — — — — ܘܐ ܐܝܟ. ܡܢ ܗܘܦܐ ܡܢ — — — —

— — — — — — — — ܚܐ ܦܪܘܫܬ ܘܟܠ — — — —

— — — — — — — — — ܫܟܢܐ — — — — — — — —

[ܫܢܬ ܟܘܬ ܒܗ ܫܢܬ ܠܗ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܒܫܢܬ ܕܝܢ

ܒܫܢܝ ܐܣܝܢ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܒܪܗ ܠܗ ܕܝ ܒܪܗ ܕܒܪ ܡܢ ܫܢܬ ܘܡܢܬ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܒܪܗ ܐܢܘܢ][6]

---

1) The sequence of years in the canon makes it clear that this page immediately follows fol. 17 v and therefore precedes fol. 18 r.

2) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

3) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. See p. 316, note 2.

4) The letters ܘܠܦ seem to be crossed out.

5) The gaps are supplied from Mich. and Greg.

6) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

Fol. 19r (1).

— — — — — — — —
— — — — — — — —
ܪ — — — — — — —
ܡܘ. — — — — — — —
ܡܐܠܠܝܢܘ — — — — —
ܐܦ]ܣܩܘܦܐ — — — —
ܐܠܟܣ]ܢܕܪܝܐ — — — —

ܟܘܪ]ܫ ܕܦ̈]ܪܣܝܐ	ܕܡ̈ܘܕܝܐ . ܐܣܛܘܓ	ܕܠܘܕܝܐ ܩܪܘܣܘ . .
ܡܐ	ܠ	ܟܒ
ܡܒ	ܐ	ܟܓ
ܡܓ	ܒ	ܟܕ
ܡܕ	ܓ	ܟܗ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܢܛ̄		

— — — — — —
— — — ܦܠܣܝܣܛ]ܪܛܘ [1] — — —
ܠܐܬܢܘ: ܡܒ — — —
ܠܗܘܢ ܐܒ — — —
— — — — — —

Fol. 19r (2).

ܗܘ — — — — — [ܫܢܐ
ܡܠܟ ܘ[ܐܬܦܪܥ ܦܣܝܪܘܣ
ܘܗܘܐ [ܫܢܝܘ ܡܦܪܣܢܘܬܐ
ܢܟܦܪ[ܢܘܬܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܡܢܗ ❖ [ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ
ܗܘ ܡܢܟ [ܢܟܦܪܢܘܬܐ ܡܠܟܘܬܐ
ܡܠܟܘ . [ܗܘܐ ܫܢܝܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܗܘ ܦܣܝܪ[ܘ ܗܘ ܕܡܢܬܐ
ܡܬܩܪܐ ܕ[ܝܢ ܗܟܢܐ ܐܣܛ
ܡܠܟܝ ܦܠ[ܝܣܘ ܫܢܝ ܐܚܪ
ܡܠܟ ܡܢ ܐܠܟܣ[ܢܕܪܝܐ ܗܘܐ
ܡܐ[ܬ]ܘܦܐ[ܠܘ ܣܠܩܘܗܝ ❖
ܕܐܘܪܫܠܡ ܘ[ܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܒ ܡܐܪ[ܘܦܘ ❖

ܫܢܬ ܦܒ. ܒܗ ܡܢܐ ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܕܪܘܡܝܐ] ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܐܢܣܛܣܝܘܣ]³ ܗܘ] ܕ[ܐ]ܬܐ ܡܢ ܕܝܪܐ ܡܠܘܡܫܛܣܝܘܣ ܀	ܩܘܘ	ܘ	ܝ	Fol. 20 r.[2]) — — — — — — — — — —
	ܡܢ ܐܕܡ ܐܢܫܛܣܝܘܣ ܡܠܟܐ ܩܢܐ ܒܐ.			— — ܒܪ ܐܪܐ. ܐܦ ܡܐܠܦܢܐ ܕܐܫܬܘܕܥ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܒܪ ܡܠܟ ܒܕܐ ܠ ܩܢܝ ܐܠܗܝܐ ܘܒܢܐ ܡܠ[ܟ] ܐܝܟ: ܐܬܘܪ̈ܐ

ܐܦ ܗܘ ܡܐܠܦܢܐ ܡܢ ܐܣܛܦܢܐ.. ܘܥܠ ܦܛܪܝܩܝܘܣ ܗܘܐ ܒܩܘܪܝܐ ܕܡܠܟܐ ܀

ܡܠܟܢܐ ܠܐܘܛܝܟܘܣ ܘܐܚܪ̈ܢܐ. ܘܡܬܦܩܕܝܢ.. ܠܐܘܪܬܕܘܟܣ ܐܝܟ ܕܡܠ ܠܐܪܟܝܘ ܡܬܬܠܡܕܝܢ⁴) ܘܟܕ ܡܢ ܟܪܝ ܒܐܬܪܗ. ܘܐܦ ܡ[ܢ] ܩܕ[ܡ]ܬܐ ܘܩܠܝܠ ܀

ܠܐܘܪ]ܬܕܘܟܣ ܛܝܒܐ ܥܠ ܐܢܫܝܢ. ܘܒܪܗ ܡܢ ܡܘܕܝܢ ܒܐ[ܬ]ܪܐ ܐ[ܘ]ܪ[ܬ]ܕܘܟܣ ܐܣܛܦܢܐ ܀ ܘܩܡ ܗܘܐ ܥܠ ܡܢ ܐܝܟ. ܘܡ[ܬܐ]⁵) — — — — — — — — ܐܣܛܦܢܐ ܀ ܦܛ[ܪ] ܐܝܟ [ܘ]ܐ[ܬ]ܐ[ܬ]ܐ ܦܠܓܝܘܣ [ܐ]ܣܟܢܣܛܣ ܘܦܪܝܣ⁶) — — — — — — — — — — — — — — — — —]ܘ

1) Read ܦܛܪܝܩܝܘܣ.

2) The canon shows that this fragment precedes 19 v and therefore belongs to the same page as 19 r.

3) Quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

4) Mich. ܡܬܬܠܡܝܕܝܢ.

5) Mich. ܩܘܡܒ ܠܐܘܪܬܕܘܟܣ ܒܟܠ ܟܕ ܐܬܐܡܪ. The *obvious* supplement ܠܟܠܗ ܐܬܪܐ ܕ (or ܠܟܠܗ ܐܬܪܐ ܕ) is excluded by the remains of the letters.

6) Mich. ܐܡܪ ܐܝܟ ܦܛܪܝܩܐ ܦܠܓܝܘܣ ܡܣܛܪܬܢܐ ܐܘ ܦܪܝܣ. Pelagius was an ex-silentiary and patrician; but, as the space after the name at the end of the line is not long enough for ܐܣܝܠܢܛܪܝܘܣ, and ܦܛܪܝܩܝܘܣ is excluded by the visible remains of the first letter, the error must be as old as James. It is however perhaps possible that ܐܘ ܦܪܝܣ arises from a misunderstanding of ἀσηκρῆτις.

Fol. 19 v (1).

— — — — — ܒ[ܪ] ܡ[ܠ]ܟܐ
ܦܝܠܝܦܘܣ ܗܘ ܛܛܪ[ܐܪ]ܟܐ
ܕܒ̄ܪ ܗܪܘ[ܕ]ܣ ܀
ܠܛܪܟܘܢܝܛܝܣ ܗܘ ܕ[ܒ̄ܝ
ܡܘܬܗ]

ܟܘܢܫܐ ܕܫܢ̈ܝܐ	ܕܪܘܡܝܐ ܐܓ[ܘ]ܣܛܘܣ	ܕܝܗ̈ܘܕ[ܝ]ܐ ܗ[ܪܘ]ܕ
ܡܗ	ܐ	ܗ
ܡܘ	ܒ	ܘ
ܐܘܓܘܣܛܘܣ [ܡܝܬ		
[ܡܙ]	[ܢܘ]	ܙ

— — — — — — —
ܠ — — — — — —
ܗ — — — — —
ܒܪ — — — —
— — — ܐܠܦ — — — —

Fol. 19 v (2).

— — — — — — — — —
— — — — — — — —
ܒܗ ܐܬ̈ܝܕ ܐܘܣ]ܛܪܘܢܘܣ
ܗܘ ܕܡܘܢܬܝܘ[ܪ]ܒܘܠܘܣ
ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܕܝܢ ܡ]ܬܪܘܢܘܣ.
— — — — ܡܦ]ܠܘܣ ܀
— — — — [ܠܝܘܪܐ ܒܠ
— — — — — ܡܘ ܀

Fol. 20 v.

ܐܬܟܬܒ] ܕܗܘܐ ܠܠܘܩܒܠ
ܕܒܟܠܗ ܐܪ[ܥܐ ܕܪܗܘܡܝܐ܀
ܡܛܠ ܡܫܝܚ]ܐ ܐܬܐ. ܠܐ ܕܝ
ܡܫܝܚ ܡܫܝܚ܀ ܗܘܐ ܗ[ܘ]ܐ ܕܝܠ.
ܘܡܬܡܬܐ ܕܐ[ܢܫܝ]ܐ ܠܐ
ܡ̈ܫܝܚܐ ܠܟܠܐ] [1]

ܫ̈ܢܝܐ ܕܡ[ܢ ܒܪܝܬܗ ܕܥܠܡܐ] ܫܢܝܐ ܐ̄		
ܩܥܗ	ܝ	ܐ
ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܩܣ̄		
ܩܥܙ	ܝܐ	ܒ
ܩܥܚ	ܝܒ	ܓ

ܐܢܛ[ܢ ܦܘܡܦܝܘܣ [2]
.. ܡܛܠ ܡܫܝܚ]ܐ ܡܫܝܚ
ܟܠܗ ܒܗܢܐ ܘ[ܗܘܐ

ܒܗܢܐ ܡܢܟܐ ܒܟܠܗ ܒܗ ܢܦܩ.. ܢܦܩ ܡܫܝܚܐ ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܒܫܢܬܐ ܕܡܠܟ[ܘܬܗ
ܕܡܠܟܘܬܐ ܟܠܗ ܠܟܠ. ܘܡܢܝܢ ܒܗܢ ܡܠܟܐ ܢܦܩ ܦܘܢܝܐ ܘܒܟܠܗ ܡܢܟ
ܒܗ ܦܪܘܣܐ܀ ܡܢ ܐܪܥܐ ܐܢܐ ܗܘ [ܡܢܐ] ܒ[ܠ ܐܢ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ
ܢܦ[ܩ ܘܟܕ] ܒܒ[ܫ]ܢ ܫܢܝ ܟ[ܘܪ]ܘ ܦ̄ ܐܠ[ܦܝܢ

1) Supplied from Chron. Edess. Since these last events are there assigned to AS 810 = 174 of the era of James, little, if anything, can have been lost between these fragments. 2) Supplied from Greg.

Fol. 21 r.

— — — — — ܐܠܐ ܀[1])

— — — — ܕܒܬܪܗ

— — — — — —

ܦܘܠܡܘܣ ܕܝܠܗ ܗܘ ܐܦܝܦܢܝܣ ܘܩܒܠ ܡܠܟܘܬܐ	ܒܡܢܝܢܐ ܕܫ̈ܢܝܐ	ܕܝ̈ܘܢܝܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܕܪܝܘ	ܡܠܟܘܬܐ
ܗܘ ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܡܬܩܪܐ ܦܝܠܐܕܠܦܘܣ	ܡܥܛ	ܓ	ܙ	ܡܬܩܪܝܢ ܗܢܘܢ ܐܪܝܬܐ ܕܝܘܢܝܐ
ܠܗ ܐܚܘܗܝ ܕܡܠܐ ܐܪܣܝܢܘܐ	ܡܦ	ܕ	ܗ	ܐܝܟ ܕܐܪܒܥܐ ܘܗܕܐ ܪܘܡܢܝܐ
		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܠ		ܘܩܒܠ ܡܘܩܕܐ ܕܒܝܬ ܡܩܕܫܐ
ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܡܬܩܪܐ ܡܢ ܐܢܬܝܘܟܘܣ	ܡܦܐ	ܗ	ܘ	ܕܒܡܠܟܘܬܐ ܕܒܪܗ ܀
ܐܢܬܝܘܟܘܣ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܛܝܪ	ܡܦܒ	ܘ	ܐ	ܫܢܬ ܩܛ ܕܝܘܢܝܐ
ܘܐܬܩܪܝ ܐܪܝܬܐ ܐܢܬܝܘܟܘܣ	ܡܦܓ	ܙ	ܚ	ܐܝܟ ܕܡܚܘܐ ܕܝܘܢܝܐ
ܒܢܐ ܗܘܐ ܐܦܝܦܢܝܐ ܘܐܢܛܝܘܟܝܐ	ܡܦܕ	ܚ	ܛ	ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܡܬܩܪܐ ܬܐܘܣ ܀
		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܠܐ		
ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܡܬܩܪܐ ܦܝܠܐܦܛܘܪ	ܡܦܗ	ܛ	ܝ	ܡܠܟ ܒܬܪܗ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܐܝܟ ܐܦܝܦܢܝܣ ܀
ܘܐܬܩܪܝ ܐܪܝܬܐ ܘܡܠܟ ܫ̈ܢܝܐ	ܡܦܘ	ܝ	ܝܐ	ܐܦ ܠܗ ܫܠܝܛܐ ܕܒܒܠ
ܒܐܝܕܝ ܦܘܠܘܣ ܘܐܬܡܠܟ ܀	ܡܦܙ	ܝܐ	ܝܒ	ܘܫܒܩ ܐܝܟ ܡܠܟܘܬܐ
	ܡܦܚ	ܝܒ	ܝܓ	ܒܫܢܬܐ ܕܬܪܝܢ ܫܢܝ̈ܐ
		ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩܠܒ		
ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܡܬܩܪܐ ܐܦܝܦܢܣ	ܡܦܛ	ܝܓ	ܝܕ	ܕܝܠܗ ܗܘ ܦܬܠܡܐܘܣ
ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܗܘ ܐܦܝܦܢܣ	ܡܨ	ܝܕ	ܝܗ	ܗܘ ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܡܬܩܪܐ

ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܡܬܩܪܐ ܦܝܠܐܕܠܦܘܣ ܘܐܪܣܝܢܘܐ ܐܚܬܗ ܘܢܣܒܗ ܠܐܢܬܬܐ ܘܡܠܟܘ ܬܪܝܗܘܢ ܀[3])

ܫܢܬ ܩܛ ܕܝܘܢܝܐ

ܦܘܠܡܘܣ ܕܒܢܐ [ܐܢܛܝܘܟܝܐ] ܘܐܦܝܦܢܝܐ ܀[4])

ܕܐܝܬܝܗ ܒܣܘܪܝܐ ܘܐܬܩܪܝܬ ܒܫܡܗ

ܡܢ ܡܠܟܐ ܐܢܛܝܘܟܘܣ

ܕܒܢܐ ܗܘܐ ܠܗ ܐܦܘ ܫܘܪܐ

ܘܐܬܩܪܝ ܀

ܡܠܟ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܐܝܟ ܒܬܪ ܦܘܠܡܘܣ

ܡܢ ܐܢܬ ܕܡܬܩܪܐ ܦܝܠܐܦܛܘܪ

ܐܦ ܗܘ ܘܐܬܩܪܝ ܐܪܝܬܐ ܀

ܦܬܠܡܐܘܣ ܕܝܠܗ ܕܒܬܪܗ ܗܘܐ

ܡܢ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ ܡܠܟ [ܐ] ܀[5])

ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܡܠܟ | ܐܦܝܦܢܣ ܕܡܠܟ

ܡܛܪܘܢܘܣ. ܐܦܝܣܩܘܦܐ.
ܕܡܢܗ ܗܘ ܒܪܘܡܐ
ܣܘܡܟܘܣ ܫ̈ܢܝܢ ܘ̄ ܀

ܒܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܩܘܡܘܕܘܣ
ܒܝ ܐܝܟܢ ܒܐܠܠܟܣܢܕܪܝܐ.[2]
ܐܬܡܠܟ ܗܘ ܕܡܛܪܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ. ܘܐܬܐܠܝܢܘܣ
ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܝܠܗ. ܒܫܢܬܐ ܕܒ̄ [ܕ]ܦܛܪܝܪܟܘܬܗ ܡܢܐ
ܦܣܝ ܐܦ[ܝܣܩ]ܘܦܐ [ܕܪܘܡ]ܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ. ܘܗܘܐ.
ܫܠܡܘܗ [ܕܝܢ] ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ ܀

ܩܦܐ	ܟܛ	ܗ
ܩܦܒ	ܠ	ܘ
ܐܘܠܡܦܝܐܣ ܡܒ̄		
ܩܦܓ	ܠܐ	ܙ
ܥܠ ܩܘܡܘܕܘܣ ܫ̈ܢܝܢ ܝܓ.		
ܩܦܕ	ܐ	ܝܓ
ܩܦܗ	ܒ	ܒ

ܦܠܐ ܘܢܝܠܐ ܡܢ
ܡܢܝܢܐ .. ܐܦܪܝܩ
ܐܝܟ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ
ܗܘܐ ܕܝܢ ܗܘܝ ܀

ܡܢܐ ܒ[ܟ]ܬ
ܒܟܬ[ܒ]ܐ

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒ̄ ܗܘ
ܒܦܘܢܛܝܢܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ
ܗܘܐ. ܒܪܘܡܐ ܕܝ
ܗܘ ܕܝ. ܐܘܪܫܠܡ[ܘ]ܣ ܀

ܒܝ ܐܦܠܝ ܗܘܢܝܢܘ[ܬ]ܗ ܡܢܐ
ܠܩܘܢܘܕܘܣ ܕܟܠܡ[ܝ]ܘܬܐ ܘܥܠܝ
ܡܛܪܘܢܘܣ ܡܢ ܐܝܟ[ܘ]ܟܝܐ ܘܗܘܐ
ܐܝܟ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕ[ܪܘܡ]ܐ
ܦܠܘܣ ܐܘܘܕܝ ܀ [ܘܟܕ]
ܥܢܐ ܚܕܐ ܥܒܪ ܠܘܬ [ܘܗܘܐ]
ܕܝ ܐܘܦܪܐܣܛܘܣ ܀ | ܀ ܥܠܝ [ܦܠ]ܛ ܕܝܘܚܢܐ

ܐܬܡܠܟܘ ܐܦܝܣܩܘܦܘܣ ܦܪܐܣܝܘܣ
ܘܐܘ[ܡ]ܛܪܝܘܣ] ܘܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[6] ܡܩܕܘܢܝ[ܐ]ܘܣ
ܕܟܠܗ ܗܘܐ [ܕ]ܐܠܟܣ[ܢ]ܕܪܝܐ ܗܘܐ

1) A mark of reference seems to place this note between the accession of Dioskoros and the comet (188—191).

2) Read ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.

3) The gaps are supplied from Mich. and Greg. .

4) Supplied from Chron. Edess.

5) Supplied from the Chronicle of 846. (Brit. Mus. Add. MS 14, 642 fol. 27 r; see ZDMG. 51 p. 569.)

6) Read ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ.

ܒܝܫ ܦܘܠܛܘܣ ܠܦܝܠܣ̈[ܘ]ܦܐ
ܘܩܘܪܐ ܘܐܦܩ ܠܟ̈ܠ]ܗܘܢ.
ܒܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕ]ܦܩܕܗ
ܠܡ]ܘܪܝܩܝܘܣ
ܕܒܡ]ܠܟܘܬܗ ܀ ²) ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕ̄ܟܠܗ] ܗܘ ܕܐܘܪܗܝ
ܐܣܛܦ]ܢܘܣ ܀ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕܠ̄ܐ ܗܘ. ܕ]ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ
ܛܝܡܘܬ[ܐ]ܘܣ ܫܢ̈ܝܐ ܝ̄
ܕܐܘܪܫܠܡ] ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܗ̄
ܗܘ ܡܘܕ[ܣ]ܛܘܣ ܕܒܬܪܗ
ܕܝ̄ ܙܟܪ]ܝܐ ܀
ܐܦܣ]ܩܘܦܐ ܕܝ̄ ܗܘ
ܕܐܠܟ]ܣܢܕܪܝܐ ܐܦܢܣ ܀
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܒ̄ ܗܘ
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܀
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܟ̄ ܗܘ
ܕܪܗܘܡܐ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܀

ܡܘܢܝܐ ܕܫ̈ܢܐ	ܕܝܘܢܝܐ ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ	ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܗܘܪ
ܡܘ	//	ܟܐ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ ܫܟ̄ܗ		
ܡܙ	ܒ	ܟܒ
ܡܚ	ܓ	ܟܓ
ܡܛ	ܕ	ܟܕ
ܢ	ܐ	ܟܗ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ ܫܟ̄ܘ		
ܢܐ	ܒ	ܟܘ
ܢܒ	ܓ	ܟܙ
ܡ̄ܛ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܫܢ̈ܝܐ ܟ̄ܐ		

.. ܢܦܩ̈ܬ ܕܝܘܡܐ ܗܘ[ܪ]ܩܠܝܘܣ ܀
.. ܐܟܘܪܘܣ ܡܫܝܚܝܐ
ܥܡܝܘܢ ܀ ܗܘܐ ܛܘܪܦܐ
ܠܪ̈ܘܡܝܐ ܀

܀ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܝ̄ ܗܘ ܕܪܘܡܝ
ܡܘܢܐ. ܕܒܬܪܗ ܕܝ̄ ܦܠܢܝܩܘܣ ܀
ܐܬܡܢܝ ܕܝܘܡܐ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܘܗܠܝܢ ܀ ܐܬܡܪܝ ܠܓܒܐ ܕܦܘܪܣܝܐ
ܒܫܢܬ ܒܫܢܬܐ ܕܚܡܫܐ. ܘܒܬܪ
ܕܐܬܟܠܠ ܢܦܩ ܀

܀ ܐܬܘ ܦܪ̈ܣܝܐ ܘܫܒܘ. ܓܝܣܐ
ܠܐܬܪܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܘܕܐܦܡܝܐ ..
ܗܘܐ ܗܢܐ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ
ܘܡܢܬܐ ܐܦܠ ܘܐܬܚܪܒܘ
ܗܘܐ ܠܡܘܬܐ ܀ ܐܠܐ ܦܘܣܩܢܐ

Fol. 21 v.

1) ܒܐ[ܝ]ܕܐ ܕܟܠ ܡܪ. ܕܟܬܝܒܐ
ܩܢܘܢ ܕܡܠܟܘ[ܬ]ܐ ܕܡܠ[ܟ]ܐ [ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ
܀ ܢܦܩ ܦܘܩܕܢܐ [ܡܢ ܡܠܟܐ ܗܠܝܢ

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟܠ̄ ܗܘܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܐܝܟ. ܕܪܘܡܝ
ܘ]ܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܟܠ̈
ܒܡܘܦܐܝܛܝܣ. ܘܟܕ
ܕܟܠ ܫܠܡ. ܠܐ ܡܩܒܠ
ܗܘ ܕܣܝܡ ܦܠܓܘܬ ܕܦܫܝܛ
ܐܦܢܝ ܕܐܬܝ ܗܘܐ. ܘܟܕ
[ܦܩ]ܕ[3] ܗܘܐ ܡܠܠܬܐ ܡܢܗ.
ܘܗܘܐ] ܕܝܢ: ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܘ]ܒܬܪ ܠܚܕܐ ܡܦܩܢܝܬܗܘܢ
ܠܐܦ̈ܝ]ܣܩܘܦܐ ܚܪ̈ܢܐ. ܘܐܦ
ܡܐܘܪܗ ܠܗܘܢ. ܒܬܪ ܐܣܪܐ ܩ̈ܠܝܠܐ
ܘܡܬܬܠܝܢ ܡܛܠ ܥܠܐ ܕܬ̈ܘܐܐ. ܘܡܢܗ
ܒ]ܐ ܡܕܝܢ. ܡܛܠ ܕܓܠܐ [ܐ]ܠܟܣܢܕܪܘܣ ܀
ܕܝ ܕܢܦܩ [ܐ]ܢܛܝܟܝܘܣ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܟܠ̈ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.
ܡܢܐܗܘ ܀

ܦܓ	ܐ	ܡܚ
ܦܕ	ܒ	ܡܛ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫ̄ܝ		
ܦܗ	ܓ	ܢ
ܠܐܘܢ ܒܪܗ ܕܙܢܘܢ ܫܢ̈ܝܐ ܝ̄ܙ		
ܦܘ	ܕ	ܐ
ܦܙ	ܗ	ܒ
ܦܚ	ܘ	ܓ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫ̄ܝܐ		
ܦܛ	ܙ	ܕ
ܨ	ܚ	ܗ
ܨܐ	ܛ	ܘ
ܨܒ	ܝ	ܙ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫ̄ܝܒ		
ܨܓ	[ܝܐ]	ܚ
ܨܕ	[ܝܒ]	ܛ

ܠܥܕܬܐ ܕܢܘܪ̈ܝ ܘܐܘܩܕܘ ܟܠܗ̇ ܡܫܪܝܬܗ̇.
ܘܐܚܪܒܘ ܘܫܒܘ ܕܩ̈ܛܠܐ ܩܛ̈ܝܠܐ.
܀ ܢܦܩܘ ܦܪ̈ܫܐ ܘܫܒܘ ܘܟܒܫܘ.
ܕܝܠܗ ܠܐܬܘܪܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ ܀
·· ܐܬܛܪܕ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ ܟܘܪܐ
ܒܡܨܪܝܢ[4] ܙܦܝܣܩܘܢ ܘܗܘܪܡܝܣܕܐܣ
ܡܠܝܣܛܪܘܬܗ ܘܟܕ ܫܡܥ
ܐ̄ ܩܕܡ ܀ ܡܢܘܗ ܩܫܝܫܐ ܘܐܡܣܟܘ
ܠܗܘܢ ܦܢܐ ܘܐܬܐ ܙܘܥܐ ܘܚܪܒܘ
ܐܢܘܢ ܀ ܐܬܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܦܟ ܚܝܠܐ
ܘܒܚܫ ܠܟܐܪܘܬܐ ܘܐܫܟܚ ܕܝ
ܐܡܪ ܠܛܘܪܐ ܗܘ ܕܦܢܝ ܗܘܐ
ܒܗ. ܘܐܬܐ ܠܡܪܗ ܐܦ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܕܦܢܝ ܘܫܡܥ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.
ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܒܪܘܡܝ ܕܝܠܗ
ܡܟܠܐܪܝܘܣ ܀

ܗܘܐ ܙܪܘܥܐ ܣܦܝܢܐ ܘܦ[ܫܐ][5]

ܡܢ]ܗܝ ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܗܢܘ

ܡܢ [ܠܘܩܕ ܠܬܐܘܢ ܗܘܐ ܐܢ ܐܦܝܣܩܘܦ[ܐ] ܕ]ܟܠ ܬ[ܐ]ܘܕܘܣܝ[ܘܣ] — — — ܡ]ܩܒ ܩܕܡ — — — — — [6]

1) Inserted by a mark of reference between the burning of the church and the Persian invasion (200).

2) The sense is supplied from Mich.

3) The last letter of the missing word is ܥ, ܩ, or ܦ, which makes ܦܩ the most probable supplement.

4) Read ܒܡܨܪܝܢ.

5) The sentence is continued on the next page.

6) There is a mark of reference after the notice of the accession of Timothy, which probably refers to this note.

Fol. 22 r.

܀ܒܗ ܕܝܢ܆ ܡܠܠ ܒܠܒܗ ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܟܝܠ ܕܢܫܬܠܛ ܠܡ[ܠ]ܟܘܬܗܘܢ
ܕܒܠܐܝܬܝܐ. ܘܐܬܚܙܝ ܒܠܒܗ ܕܢܬܠ ܡܢ ܒܢܝ̈ ܡܕܝܢܬܗ. ܘܡܟܝ[ܠ]ܕ ܗܘܐ
ܐܢܫ ܫܢܝܐ ܒܡܘܬܐ. ܘܗܘ ܡܟܝܠ ܐܬܚܒܫ ܫܢܝܐ ܒܡܘܬ[ܐ] ܡܚܝܠܐ
ܘܐܬܚܠܝ. ܐܟܢܐ ܕܟܬܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܫܘܐܐ ܢܦܫܗ ܒܗܘ܀ ܒܬܪ ܐܦܝܦܢܣ
ܡܢܘܪܘܣ ܘܡܠܟ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܐܘܦܛܘܪ. ܘܐܚܪ ܠܡܘܪܘܣ.
ܘܗܘܐ ܐܝܘܕܐ ܡܢܐ ܒܝܘܡ: ܘܐܬܩܛܠ ܩܛܝܠܐ܀

	ܒܡܢܝܢܐ ܕܫܢ̈ܝܐ	ܕܝܘܢܝܐ ܣܠܘܩܝܐܘܣ	ܕܦܪܣܝܐ ܒܡܨܪܝܢ	
ܡܢܗ ܣܐܘܝܪܘܣ܀ ܀ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܗ̄ܘ ܡܢ ܒܪܘܡܐ ܒܝܘܡܬܗܘܢ. ܡܫܬܡܥ ܗܘܐ ܕܟܠ ܗܠܝܢ ܕܠܒ[ܣܝܕܐ ܢܘܣܝ] ܕܠܘܩ[ܘ]ܢܘܣ(1 ܐܡܪܝ ܘܐܠܝܗܘܣ ܡܢ ܠܟܗܢܘܬܐ. ܘܗܘ ܐܦܘܠܠܘܢܝܘܣ ܀ܘܒܬܪ ܐܢܝܢ ܗܘܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܒ̄. ܕܘܡܢܝܢܘܣ܀ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܝ̄ܒ ܗܘ ܕܐܘܪܫܠܡ ܡܐܪܘܣ܀ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܥܠܡܝܢ ܠܡܠܘܟܘܬܗ ܕܒܠܡܘܬܐ: ܡܬܐܡܪܝܢ ܒ̄ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܗܢܐ ܒܡܝܬܐ ܢܨܚܢ ܘܐܬܕܪܝܢ: ܡܟܝܠ ܕ]ܠܡܪܘ ܗܘܐ ܠܗܘܢ [ܐ]ܢܛܝܘܟܘܣ ܡܢ ܪܘܡܐ ܕܐܬܟܢܝܘܢܐ܀	ܬܪܗ ܬܪܘ	ܝܓ ܝܕ	ܝ ܝܐ	ܐܬܦܪܥ ܫܡܠ ܕܚܘܒܗ ܩܕ[ܡ]ܝܬܐ ܘܒܬܪܗ ܒܫܢܬܐ ܒܬܪܗ ܗܘܐ ܡܩܒܝܣܘܣ ܪܒ ܟܘܡܪܐ [ܢܩܡܬܐ] ܡ̄. ܘܗܘܝܘ ܒܪܗ ܒܫܢܬ[ܐ ܕܦ̄ܒ](2 ܕܢܘܚܐ ܡܠܟ ܒܡܨܪܝܢ [ܘܦܩܕ] ܠܡܘܪܐ ܘܠܚܝܠ ܘܠܐܓ[ܘܒܐ] ܘܠܦܩܚܐ ܘܠܐܬܪܘܗܝ. ܘ[ܐܦ] ܫܒܩ ܬܘܪܐ ܠܐܪܒܐ ܕ[ܢ]ܗܘܐ(3 ܘܕܐܪܬܝܐ ܘܕܒܪܒܝܐ܀ ܫܡܥ ܒܡܨܪܝܢ ܘܫܒܩ ܠܡܠܟܘ[ܬ]ܗܘܢ ܘܒܬܪܗ ܐܬܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܟܠܗ ܕܝܢ܀ ܗܘܐ ܡܟܝܠ ܪܒܐ ܒ[ܒܬܪܗ] ܐܪܒܐ. ܒ ܫܢ̈ ܡܢ ܒܬܪ ܡ[ܠܟ ܠܟܠ] ܡܕܝܢ: ܫܠܛ ܦܠܓ ܕܢܘܚܐ. ܫܠܛ ܦܝ ܕܝܢ ܗܘܐ ܒܒܒܬܗ ܐܬ[ܪ]ܐ ܕܡܨܪܝܢ܀
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩ̄ܢ			
	ܬܪܙ ܬܪܚ ܬܪܛ ܬܪܝ	ܝܗ ܝܘ ܝܙ ܝܚ	ܝܒ ܝܓ ܝܕ ܝܗ	
	ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܩ̄ܢܐ			
	ܬܝܐ ܬܝܒ ܬܝܓ ܬܝܕ	ܝܛ ܟ ܟܐ ܟܒ	ܝܘ ܝܙ ܝܚ ܝܛ	

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪ̄ܗ ܗܘ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܘܛܘܟܝܣ ܀
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣ̄ ܗܘ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ
ܐܡܪܐ ܀ ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ
ܘܠܘܬ ܒܟܠܗܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ
ܘܡܝܬܘ. ܒ̄ ܫܢܝ̈ܢ. ܕܡܠܟ ܙܝܢܘܢ
ܐܢ̈ܫܐ ܡܢ ܟܠ ܐܬܪ. ܟܡܝܬܐ
ܕܟܘ ܕܡܬܟܠܘ. [ܘ]ܡܩܘܢܛܝܢܘܣ
ܦܠܒܐ [ܐ]ܠܒܝܢܐ ܐܦܝܣܩܘ]ܦܐ
[ܕܩܘܣܛܢܛ]ܝܢܘ[ܦܘܠܝܣ ܘܗܘܐ
ܩܘܕܪܐܛܘܣ ܗܘ] ܕܡܠܦܢܐ
ܩܘܕܪܐܛܘܣ ܕܣܡܐ ܘ]ܦܡ ܠܗܘܢ
ܘܐܣܢܩܗ ܠܐܢܛܝܘܟ]ܝܣ
ܘܠܐܘܢܛܝܘܟܘܣ [ܘܠܗܘܢ]ܐ ܩܠܝܡܝܕܘܣ

ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܠܒ		
ܙܒܘ.	ܓ	ܒ
ܙܒܗ	ܕ	ܒܐ
ܙܒܐ	ܗ	ܒܒ

ܢܣܒܘ ܙܘܓܐ [ܒܢܝܠܐ] ܘܢܦܠܘ
ܩܛܝܠܐ ܒܐܬܪܐ [ܕܦܪ̈ܣܝܐ] ܀
ܐܦܠܐ ܠܘܬ ܒܡܨܪܝܢ ܘܒܟܫ ܠܡܬܪܐ
ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܪܡܢܝܐ ܘܗܘܘ ܒܗ ܚܝܠܐ ܀

ܐܦܠܐ ܒܡܨܪܝܢ ܘܒܟܢ ܡ[ܕܝܢ]ܬܐ ܟܠܗ ܐܘܪܗܝ ܘܡܟܐ ܠܒܠܗܝܢ ܀
ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܗܘ[ܐ] ܕܡܬܚܪܒܐ ܒܠܝܐ ܙܘܓܐ. ܕܡܛܠ ܒܐ[ܒܠ]
ܘܟܕܘ] ܐ̄ ܫܢܝܢ ܐܬܗ ܐܢܦ ܠܦܪ̈ܣܝܐ ܘܡܫܠܡܘܗ ܡܕ[ܝܢܬ]ܐ ܀
ܗܘܝ ܒܥܠܐ ܙܒܐ ܘܡܡܪܘܬܐ ܒܒܠܗ ܐܬ[ܪܐ] ܕܡܨܪܝܢ.
ܘܗܘܐ ܒܠܗ ܐܝܠܘܢ ܗܘ[ܐ] ܐܢܫܐ ܕܐܟܠܘ ܒܗ ܫܢ̈ܝܐ
ܐܦܠܐ ܗܘ ܫܒܥܐ ܡܢܝܢ ܗܘܘ ܠܡܐܡܢܐ ܀

ܦܟܘ ܕܬܘܠܐ | ܡܢܝܢ ܠ[ܐܘܪܗ]ܝ ܡܠܟܐ ܀

ܐܬܡܢܝܘ ܡܢ ܦܠܒܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܠܐܘ[ܪܫܠ]ܡ
ܘܐܠܝܡܘܣ. ܘܦܬܚ ܕܢܗܐ ܦܓ[ܪܐ ܡܠܟܐ] ܫܠܐ ܕܢܒܝܐ ܀
ܒܬܪ ܬܘܒܐ [ܠܓܘܣ ܘ]ܠܒܝܢ ܐܣܛܘܣ [ܘܦ]ܬܚ ܡܢܗ [ܒܣܟܠܘܣ [4] ܠܩܘܣܛܢܛܝܢ]ܘܦܘܠܝܣ

— — — — — — — — — ܚܡ. ܐ ܡ — — — — — — ܚܡܐ — — —

1) This sentence is in the margin.
2) Supplied from Mich. .
3) Supplied from Greg. .
4) See p. 321 note 2.

ܒ]ܗ̇ ܡܕܝܢܬܐ ܕܪܗܘܡ [ܐ]ܬܬܢܝܬ
ܘܐܬܕܒܪܘ ܠܟܘܡܛܪܝܘܣ܀
ܒܪܒܐ ܗܘܐ [ܥܡ]ܠܐ ܗܘܪܩܢܘܣ ܘܐ̈ܢܛܝܦܛܪ܀
ܐ[ܪ]ܣܛܘܒܘܠܘܣ ܕܝܢ ܗܘ [ܟܢ]ܘܫ
ܦܐܠܝܛܘܣ܀ ܒܝ [ܕ]ܚܢ ܕܘܟܬܐ
ܡܠܟܐ ܡܢ ܡܪܘܡܝܐ ܕܟܡܝܢܐ.
ܟܢܘ] ܠܗܘܢ ܦܢܐ ܐܦܣܛܘܦܐ [ܡܠܟ
ܗܪܘܕܘܣ: ܠܐܢܫ ܠܟܠܗ [ܝܗܘ]ܕܝܐ
ܗܪܩܢܘܣ ܕܟܗܢܐ [ܪܒ]ܐ.[1] ܘܩܛܠ ܗܘܐ܀
ܟ]ܘܪܫܐ ܗܘ ܐܦܣܛܘܦܐ
ܕ]ܝܢ ܐܘܣܛܐܠܝܘܣ܀
ܐܦܣ]ܛܘܦܐ ܕܟܝܢ ܗܘ ܟܐܘܪܘܣ
ܡܘ]ܢܝ܀
ܐ]ܦܣܛܘܦܐ ܕܝܢ ܗܘ ܒܪܘܩܘܣ
ܢ]ܘܢܝ܀ ܟܐܘܛܘܟܐ ܗܘ [ܐ]ܦܣܛܘܦܐ
ܕܝܢ ܐܢܛܐܠܝܘܣ

ܐܦܣ]ܛܘܦܐ ܕܝܢ ܗܘ ܟܡܘܢܣܛܐܬ
ܦܢܘܦܠܝܘܣ ܢܘܚܝ. ܗܘ ܡܨܪܝܐ.
ܒܝ ܐܬܚܪܝ ܐܘܦܛܘܠܡܘܣ ܗܘ
ܕܦܣܛܘܢ.

ܕܗܘܦܝܐ ܕܦܢܛܣ	ܕܐܘܠܘܡܦܝܐܕܘܣ ܕܐܘܠܡܦܝ̈ܐ	ܕܫܢܝ̈ܐ ܕܐܒܪܗܡ
ܟܒ	ܒ	ܐܚܢ
ܠܘܦܐܒܐܦܘ ܠܚܝ		
ܟܝ	ܟܐ	ܐܬܚܝ
ܟܘ	ܟܣ	ܐܬܠ
ܟܒ	ܟܬ	ܐܬܠܐ
ܟܐ	ܠ	ܐܬܠܒ
ܠܘܦܐܒܐܦܘ ܠܚܠ		
ܟܣ	ܠܐ	ܐܬܠܓ
ܟܬ	ܠܒ	ܐܬܠܕ
ܠ	ܠܓ	ܐܬܠܗ
ܠܐ	ܠܕ	ܐܬܠܘ
ܠܘܦܐܒܐܦܘ ܠܚܠܘ		
ܠܒ	ܠܗ	ܐܬܠܙ
ܠܓ	ܠܘ	ܐܬܠܚ
ܠܕ	ܠܙ	ܐܬܠܛ
ܠܗ	ܠܚ	ܐܬܡ

܀ܐܬܬܠܝܬ ܗܘܐ ܟܡܢܐ ܕܢܘܪܐ
ܩܛܝܠܐ ܩܪܝܐ. ܗܘ ܗܘܐ ܐܦ
ܩܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܝܠܗ ܦܛܪܝܐ
ܗܘܐ ܀ ܗܘܐ ܟܘܟܒܐ
ܕܢܝܚܐ ܩܛܝܠܐ ܡܢ ܦܛܪܐ
ܠܘܬ ܦܛܪܐ: ܦܠܓܐ ܫܢܐ
ܕܢܚܬ. ܘܦܪܘܣ
ܦܠܓܐ ܐܦ ܒܢܘܢ
ܐܦܣܛܘܦܐ܀
ܗܪܘܕܘܣ ܕܢܬܦܠܓ
ܫܢܬܐ ܟܘܠܗ ܐܦܠܐ܀
܀ܫܡܥܐ ܗܘܠܝܢ ܕܦܠܓܢ
ܗܘܐ ܩܕܝܫܐ ܦܛܪܘܣ
ܕܢܘܚܐ܀ ܒܢܝ ܦܠܓܐ
ܐܦܣܛܘܦܐ. ܦܛܪ ܗܘܠܝܢܐ.
ܘܦܬܚ ܐܠܐ ܐܚ ܢܚܫ ܦܛܪܐ
ܠܘܬ ܗܘܠܝܢܐ ܠܘܬ ܟܠܗ. ܐܠܐ
ܟܠܐ ܐܚ ܐܦ ܐܦܣܛܘܦ[ܐ] ܕܘܦܛܝ.
ܘܐܠܝܢ ܕܠܐ ܦܠܓܢ ܒܐܘܪܚܐ܀

ܒ̄ ܝܘܣܛܝܢܝܢܘܣ ܫܢܝܐ ܝ̄.		
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܢ̈ܝܐ		
ܪܦܐ	ܐ	ܠܘ
ܪܦܒ	ܒ	ܠܙ
ܪܦܓ	ܓ	ܠܚ
ܪܦܕ	ܕ	ܠܛ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܢܬܐ.		

ܒܗ̇ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܐ [ܕܘ]
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ [ܩܡ]
ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ [ܘ]ܠܐ.
ܟܡܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܡܢܗܘܢ
ܘܐܬܬܪܝܡܘ. ܒܗ̇ ܕܝܢ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ
ܢ[ܦ]ܩܘ ܐܝܟ ܗܘܐ. ܡܣܝܡ [ܗܘ]
ܕܐܦܢ. ܘܐܬܬܪܝܡܘ [ܗ]ܘ
ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ:[2] ܗܘ̇ [ܕܒ]ܗ ܒܟܠ
ܫܠܡ܀
ܡܝ]ܡܢ[3] ܐܘܠܝܦܪܝܣ ܫܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܟܪܣ[ܝ]ܐ.
ܠܩܘܠܩܘ [ܡܢ ܐܠܟܣ]ܢܕܪܝܐ ܗܘ̇ ܕܡܬܩܪܐ ܕܒܝܬ ܐܒܘܬܐ܀ ܡ[ܐ]ܬܝܢ ܐܬܬܝܐܪܝܡܘܣ
ܡܢ ܐܢܛܝܘܟ[ܝ]ܐ. ܘܗܘܐ ܣܪܓܝܘܣ܀ ܡܦܫܪ ܐܠܟ[ܣܢ]ܕܪܝܐ
ܡܢ ܡܘ]ܢܬܝܐ[ܢܘܣ]ܩܘ ܡܢ [ܕ]ܐܬܟܢܫܘ ܒܝܬ ܐ[ܦ]ܘܠܝܢܪܝܘܣ
ܢ]ܣܚ܀ ܡ — — — — — — — — — — —
[ܫܢܬ ܦܗܘ. ܒܗ̇ ܡܝܬ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܗܘ̇ ܕܒܪܗ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܗܘ̇ ܒ̄ ܫܢ̈ܝܢ ܡܠܟ.
ܫܢܬ ܦܪ. ܒܗ̇ ܡܠܟ ܝܘܣܛܝܢܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܝ̄ ܫܢ̈ܝܢ ܡܠܟ. ܘܡܠܟ ܒܬܪܗ ܠܐܘܢܛܝܘܣ.
ܫܢܬ ܦܪܗ. ܒܗ̇ ܡܠܟ ܠܐܘܢܛܝܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܘܡܠܟ ܒܬܪܗ ܛܝܒܪܝܘܣ.
ܫܢܬ ܪܦܘ. ܒܗ̇ ܡܠܟ ܛܝܒܪܝܘܣ ܒܬܪ ܠܐܘܢܛܝܘܣ ܡ̄ ܒܬܪ ܟܠܗ.][4]

1) Supplied from Greg. .

2) Read ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.

3) There is a mark of reference at the name of Sergius above, which probably refers to this note.

4) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James. In the period in which the last notice falls our MS is complete, but it is not found there.

ܐܬܪܟܡ ܡܬܩܪ[ܐ ܗܘ] ܐܦܝܦܢܣ
ܕܐܘܪܗܝ ܀
ܒܗ²) ܡܠܟܘܬܐ ܒܡܨܪܝܢ ܩܡ
ܦܛܘܠܡܐܘܣ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܀
ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܐܘܪܗܝ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܦܛܘܠܡܐܘܣ ܦܝܠܘܡܛܘܪ..
ܬܠܡܝܕܐ ܕܝ ܡܢܡܢ ܠܗܘܢ
ܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ ܀
ܒܪܗ ܦܛܘܠܡܐܘܣ ܕܐܬܐ
ܕܡܬܩܪܐ ܐܘܐܓܪܛܘܣ.
ܘܟܪܣܘܣ ܕܝܢܐ ܘܟܠܐ ܦܝܣܩܐ
ܡܛ ܗܘܝ ܫܢܝܐ ܀

ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܗܘ ܦܛܘܠܡܐܘܣ
ܬܐܬܝܡܝܢܐ ܡܘܪܘܣ ܀
ܣܝܒ]ܘܬܐ ܕܡܩܘܕܐ

ܕܫܢܝܐ ܒܫܢܝ[ܐ	ܕܐܘܠܡܦܝܐ ܡܐܘܠܡܦܝܕܘܣ 1)	ܕܥܒܪܐ ܕܫܢܝܐ
ܡܒ	ܒ	ܦܕܐ
ܠܝ ܦܛܠܡܘ ܫܢܝܐ ܐ ܫܢܝܢ ܝ.		
ܠܓ	ܐ	ܦܕܘ
ܠܕ	ܒ	ܦܕܙ
ܠܗ	ܓ	ܦܕܚ
ܐܘܠܡܦܝܐܕܘܣ ܡܐܐ		
ܡܘ	ܕ	ܦܕܛ
ܡܙ	ܗ	ܨ
ܡܚ	ܘ	ܨܐ
ܡܛ	ܐ	ܨܒ
ܐܘܠܡܦܝܐܕܘܣ ܡܐܒ		
ܢ	ܒ	ܨܓ
ܠܝ ܦܛܘܠܡܐܘܣ ܫܢܝܐ		

ܡ]ܢܟܝܠ ܡܘܪܣܛ[ܘܣ
ܘܟ]ܗܢܘܢܝ ܒܠܘ[ܝ] ܠܡܘ:³)
ܡܥܡܕܪ ܦܝ[ܐ] ܗܘ
ܘܟܠܗ ܬܘܡܐ ܠܫܢܝܐ ܀

ܡܢܘ ܢܘܡܝ ܠܟܠ ܫܢܝܐ ܘܐܬܐ
ܠܐܘܪܝ ܘܟܠܟܘ ܘܐܠܟܣ
ܠܗܘ ܀
ܟܠܗܘ ܫܢܝܐ ܠܕܪ ܡܕܝܢܬܐ.

ܫܢܬܗ ܫܢܝܐ ܠܡܫܢܐ
ܕܐܘܪ ܠܟܠܝ ܀

ܫܢܬܗ ܫܢܝܐ ܠܐܕ[ܝ] ܡܕܝܢܬܐ.
ܐܦ ܠܐܠ ܐܦ ܠܫܢܝܢܐ ܀

ܙܢ̄ ܕܫܢܝܐ

Fol. 23 r.

ܘ]ܢ ܕܐ[ܠܟܣܢܕܪܝܐ ܀
ܡ]ܠܟܘܬܐ ܕܦܛܠܡܐܘܣ
— — — ܦܛܠܡܐ ܡ
— — — — — ܠܟܠ ܣ
— — — — — ܪܘܡܝܐ
— — — — — ܡܩܕܘܢܝܐ. ܘܐܬܐ
— — — — — — — — ܟܠ
— — — — — — — — ܡ
— — — — — — — ܡ]ܠܟܐ.
— — — — — — — — — —

ܪܦܗ	ܐ	ܟܐ
ܪܦܘ	ܒ	ܟܒ
ܪܦܙ	ܓ	ܟܓ
ܐ]ܠܟܣܢܕܪܐܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ		
ܪܦܚ	ܐ	ܟܕ
ܪܦܛ	ܒ	ܟܗ
ܪܨ	ܓ	ܟܘ
ܪܨܐ	ܕ	ܟܙ
ܐ]ܠܟܣܢܕ[ܪܘܣ [ܡܩܕܘܢܝܐ]		

܀ܦܪܣ ܐܪܚܫܝܫ ܠܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ ܘܡܬܩܛܠ
ܠܒܝܬ ܐܪܣ[ܝܣ ܀
ܟܠܗ ܦܪܣ ܠܐܪܘܢ ܀
ܡܠܟ [4] ܦܪܣ ܥܠ ܡܩܕܘܢܝܐ
ܘܡܘܫܝܐ ܘܥ[ܠ ܡܠܟܘܬܐ ܀
ܐܬܚܪܒ ܘܐ]ܬܚܠܦ[ܘ ܕܪܝܘ
ܘܠܣܛܪܛܝܓܘܣ [ܘܐܪܡ;] [5]

ܟܠܗ ܦܪܣ [ܠܡܪܕܐ
ܘܡܠܟܘ [ܠܠܟܠܗ]܀ [6]

1) Read ܡܐܘܪܣܝܘܣ.

2) Read ܠܟܘ.

3) El. Nis., who quotes this notice from the chronicle of James under the year AS 914, inserts after ܡܘܪܣܝܘܣ the word ܘܐܪܣܛܘ ands adds at the end ܗܘܐ ܕܪܝܘ ܘܐܬܩܛܠ ܐܝܟ ܕܡܩܢܝܢ ܘܠܡܠܟܐ ܕܡܟܕܘܢܝܐ. There is no room for these additions in our MS.

4) Read ܡܠܟܘ.

5) Supplied from Mich. .

6) Supplied from Greg. .

ܡ[ܚܕܝܢ] ܠܠܘܪܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܡܢ ܟܢ ܦܪ̈ܣܐ ܐܬܚܙܝ ܀

܀ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܕܝܢ
ܩܘܪܝܠܐ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܠܐܪܝܘܣܝܢܘܣ ܀
ܒ]ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܗܘ [ܐܦ]ܝܣܩ[ܘܦ]ܐ
ܠܩܕܡܝܬܐ ܒܗܕܐ.
܀ ܗܟܝܠ ܒܟܪܘܙܘ ܘܫܠܝܛ
ܐܘܪܘܣ ܒܟܬܒܐ ܀

ܪܗܘ ܘܩܘܫܛ

ܗܘ — —

܀ ܒܕܝܢ ܡܩܪܘܣ ܦܪܘܩܐ
ܠܩܕ̈ܡܝܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.
ܒܕܝܢ ܡܕܘܢܝܬܐ ܒܟܢܫܐ
ܦܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܟܢܫܐ ܀

[ܕܒܢ]ܐ ܕ[ܥ̈ܡ]ܐ	ܕܪ̈ܘܡܝܐ	ܕܦ[ܪ̈ܣ]ܝܐ[1]
ܦܪܝܓ	ܚ	ܟܚ
ܦܪܝܕ	ܛ	ܟܛ
ܦܪܝܗ	ܝ	ܠ
ܦܪܝܘ	ܝܐ	ܠܐ
ܡܠܟܐ ܡܪܩܐ ܕܐܬܟܠܐ ܡܢ ܡܣܝܡ ܫ̈ܢܝܐ ܐ.		
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܟ		

ܦܪܨܙ	ܝܒ	ܠܒ	ܐ
ܦܪܨܚ	ܝܓ	ܠܓ	ܒ
ܦܪܨܛ	ܝܕ	ܠܕ	ܓ
ܫ	ܝܗ	ܠܗ	ܕ
ܐܘܠܘܡܦܝܐܣ ܫܟܐ.			
ܫܐ	ܝܘ	ܠܘ	ܗ
ܫܒ	ܝܙ	ܠܙ	ܘ

— — — — — — —
ܘܢܦܠ ܡ[ܢ] ܡܫܝܚܐ ܒ[ܬ]ܪ[ܬ]ܝܢ ܒܬܐ
ܠܐܬܪܐ ܕܦܠܣܛܝܢܐ ܘܐܬܟܠܐ
ܘܦܘܠܚܢܐ ܘܬܘܬܒܐ ܀
ܐܢܛܘܟܝܐ ܡܫܬܡܠܝܐ
ܗܘܬ ܀܀ ܡܛܠ ܘܐܬܕܘܪ
ܦܪ̈ܣܐ ܠܡܠܟܘ ܐܢܐ ܕܪܘܡܝܐ.
ܕܝܢܐ ܠܡܠܘܟܐ ܘܠܐܬܐ.
ܘܕܝܢܐ ܠܡܠܐ ܕܦܘܠܚܢܘܗ ܀
ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܟܠܐ ܗܘܝܘ
ܕܦܪܝܢ ܫ̈ܢܝܐ ܡܫܝܚ.
ܟܕ ܡܟܠܐ ܗܘܐ ܗܘܪܡܝܙܕ
ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܐ ܡܠܟܐ
ܘܐܦ: ܒܡܫܪܐ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܐ
ܡܠܟܐ ܕܠܐ.

ܩ̈ܛܡܐ ܫܢܝܢ ܫ̈ܢܝܐ ܠܡܠܟܘ
ܒܐܘܪܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܀

Fol. 23 v.

ܕܩܘܣܛܢܛ ܘܕܝܘܠܝ:
ܘܕܘܡܢܝܢܘ [ܘܕ]ܘܠܝܢܛ:
ܘܕܐܘܠܝܢܢܘܣ [ܘܕܝܘ]ܘܢܝ.
ܕܥܠܘܗܝ — — — ܠܗܘܢ܀
— — — — — ܡܘܬܐ

ܦ̈	ܣ	ܠܚ	ܐ
ܟܠ ܫܢܝܗ̇ ܕܒܪܝܬܐ / ܕܡܠܟܘܬܐ ܫܢܝܐ ܠܗ			
ܒ ܕܫܢܝܐ ܐܚܪܢܝܬܐ / ܩܕܡ ܒ ܫܢܝܐ ܐ.			
ܦ	ܠܗ	ܐ	ܐ
ܟܒ ܕܡܠܟܘܬܐ ܐܪܡܝܐ / ܕܐܘ ܕܫܢܝܐ ܫܢܝܐ ܐ / ܫܢܝܐ ܒ			
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܫܢܬܐ			
ܦܘ [ܦܘ]	[ܒ] [ܒܠ]	[ܐ] [ܒ]	ܒ ܐ

ܡܠܟܘ ܩܘܣܛܢܛ ܠܟܘܣܛ[ܢ]ܘ
ܘܐܡܠܟ ܩܘܣܛ.[2] — — — —

ܘܐܘܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕ — — — —
ܗܘܐ ܗܘ ܡܢ [ܐܚܪܐ

܀ܕܟܠ ܗܘܐ [ܘܠܘܛܝܘܣ
ܘܩܘܣܛܢ[ܐ][3] ܡܠܟܐ
ܘܩܘܡܐ ܕܟ[ܠܗ] ܡܠܟܐ
ܡܢ ܐ[ܘܪ ܕܐܬܐ
ܘ[ܡܠܟ ܠܐܪܡܝܐ ܀[4]
܀ܕܝܘ[ܠ]ܝܢܐ — — —
— — — — — — —

1) There is no name in either of these columns, and no sign of any having been written there.

2) Over the letter ܩ is written ܒ.

3) Over the letter ܒ is written ܘ.

4) Mich. ܘܡܠܟܐ ܟܠܗܘܢ ܠܐܪܡܝܐ.

[ܫܢܬ ܒ̄. ܒܗ ܕܝܢ ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ

ܫܢܬ ܚ̄. ܒܗ ܗܘܐ ܡܘܬܢܐ ܪܒܐ ܒܒܠܕܘܗܝ ܐܬܪܘܬܐ ܕܦܪܣܝܐ

ܫܢܬ ܛ̄. ܒܗ ܐܬܚܕ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܕܡܠܐ ܙܒܢܐ. ܘܩܛܝܠ ܡܢ ܦܘܩܐ ܕܚܢ ܟܠܒ. ܘܗܘܐ ܥܡܐ ܠܦܘܩܐ ܕܗܘ ܒܠܚܘܕ ܡܠܟܐ

ܫܢܬ ܝ̄. ܒܗ ܐܬܡܠܟ ܗܪܩܠܝܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܗܘܡܝܐ

ܫܢܬ ܝ̄ܐ. ܒܗ ܗܘܬ ܐܬܦܪܣܬ ܒܥܠܡܐ ܕܥܡܡܐ ܚܕܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܘܐ ܠܗ ܒܡܠܟܘܬܐ ܡܢܗ. ܒܫܢܬܐ ܕܫܡܥܘܢ ܐܬܚܙܝ.][1]

[ܗܢ ܫܢܬܐ ܐܬܐ ܘ ܗܢ ܠܫܢܐ ܙܒܢܐ ܐܢܘ. ܘܗܘ ܒܡܠܟܐ ܫܒܩܗ ܐܢ ܦܛܪܘܣ ܒܐܬܪܘܗܝ. ܐܬܝ ܚܒܘܫܝܐ ܒܬܪ ܐܬܪܘܬ ܒܡܠܟ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ. ܗܘܝ ܕܐܢܘܢ ܗܢ ܟܠ ܩܪܝ ܐܬܪܘܬܐ. ܐܦ ܟܠ ܐܬܟܢܫ ܦܛܪܘܣ ܒܐܬܪܐ ܘܐܬܚܝܠܘ. ܡܢ ܕܒܝܬܐ ܐܬܐ ܒܐܝܕܝ ܠܗܘܢ. ܗܢܐ ܗܘܐ ܢܫܡܬܐ ܕܢܦܩ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܐܬܬܐ. ܗܘ ܕܡܢܐ ܕܢܝܐ ܕܝܠܗ ܡܢ ܐܬܪܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܩܕܡ ܗܘܘ ܐܬܪܘܢ. ܘܗܘܘ ܒܡܠܟܘܬܗ ܐܝܟ ܐܢܫܝܢ ܕܠܐ ܗܘܘ ܕܐ ܡܫܬܟܚܢ ܐܠܐ ܗܘܐ ܐܬܚܙܝ ܐܬܚܕ ܢܦܫܗ. ܐܬܚܙܝ ܒܟܐܦ ܐܚܪܢ ܗܘܐ ܫܒܝܐ. ܘܐܦ ܪܒܐ ܐܬܦܪܣ ܒܐܬܪܐ ܐܚܪܢܐ ܦܘܩܕܢܐ ܘܚܝܠܐ. ܐܠܐ ܦܣܩܘܬܐ ܐܬܚܙܝܬ. ܐܢ ܡܢ ܐܢ ܕܝܢ ܟܠ ܗܘܐ ܐܬܚܙܝ ܒܝܕܐ. ܘܐܦ ܟܠ ܡܢܘܬܐ ܦܐܬܐ ܐܘ ܠܗ ܡܥܪܒܐ ܐܢ ܢܗܪܐ[2] ܐܠܐ ܥܒܕ ܘܐܚܝ. ܦܛܪܘܣ ܐܢܫ ܠܡܕܝܢܬܐ ܐܢ ܒܟܠܗ ܫܢܬ ܐܬܪ ܚܕܬ.. ܗܘܝ ܐܬܪܘܢ ܒܝܘܡܝ ܐܠܟܣܢܕܪ. ܟܠ ܗܘܝܘ ܐܬܚܙܝܬ ܕܐܬܪܐ ܡܢܗܘܢ ܒܟܠ ܐܬܚܕܬ ܐܬܝ ܕܟܠܐ ܗܘ ܗܘܐ ܐܬܪܐ ܐܬܠܟ ܒܠܚܘܕ ܐܬܚܙܝ.. ܘܐܬܟܠܐ ܘܐܬܦܪܣ. ܘܐܬܚܕܬ ܐܬܠܐܚ ܘܡܬܒܪܝܢ.][3]

---

1) These notices are quoted by El. Nis. from the chronicle of James.

2) Read ܢܗܪܐ.

3) From Mich. fol. 263 v.

Translation.

— — — the 1]9th [year] of Shabur, the 9th king of the kingdom [of the Persians]. But according to the era of the Greeks this first [year] is the year 637, and by the Olympiad reckoning it is the first year of the 276th Olympiad, and by the era of Antioch it is the year 374, and by that of Diocletian it is the year 42[1]).

Constantine made his two elder sons, Constantine and Constantius, Caesars.

1. [Aithalloho,] the 19th bishop, [was] celebrated in Edessa, [and James] in Nisibis; and both of them were present [at] the [Synod of Nikaia]. — — — — — — — — — — — — — — —

1. Constantine the king apportioned and assigned money to the churches, and [apportions it] also to the widows and to all who were occupied in divine service.

1. Constantine [sent] letters everywhere, both to all the bishops Sokr. 1. 9.
about [the peace] of the churches, and also to Ma[karios,] bishop of Jer[usalem] about the building of [the church] of our Saviour, and — — — — to the bishops, [and also ordered] Eusebius to [prepare copies of][2]) the Holy Scriptures.

13. [Jul]ius [the 33rd bishop,] was appointed in the church of [Rome] for 15 years.

13. Maximus, the 42nd [bi]shop, was appointed in the church Theod. 2. 22.
of Jerusalem. His right eye had been knocked out in the heathen persecutions.

13. Barni was appointed to succeed Habsi as 21st bishop in Edessa[3]).

13. [At] this time time this Synod was assembled[4]).

13. — — Ath[anasiu]s [returned] at [the beginning] of the reign Sokr. 2. 3.
of Constantine the younger. For <his father(?)> also, [before] he died, was ready to restore him. He sent a message also to the Alexandrines by a royal letter, in order that they might receive him.

13. At this [time] the Iberians also are attracted to Christianity Sokr. 1. 20.

---

1) The two last indications agree in pointing to the year 326, and the Seleucid year is the same. The Olympiad reckoning is very confused. According to the usual equation (Ol. 1, 1 = 776 BC) the 1st year of the 276th Olympiad is 325, but Eusebius according to Jerome equated the 20th of Constantine with Ol. 276, 2 and therefore the 21st of Constantine with Ol. 276, 3, while James equates it with Ol. 276, 1, which he must therefore have regarded as equivalent to 326 AD. The same follows from his equation AS 690 = Ol. 289, 2 (fol. 15 r). The Olympic year, which properly began in July, was therefore equated with the Seleucid year beginning in October following.

2) It is clear from Sokrates that this is the sense required, but I do not know what Syriac words to supply.

3) Michael (fol. 86 r) mentions these bishops, but not the Edessa Chronicle or Gregory, in both of which authorities Abraham is the immediate successor of Aithalloho. In the list of bishops in Mich. fol. 415 r the succession is Aithalloho, Abraham, Eulogius, Rabbulo, Aithalloho, Habsi, Barni, Abraham, Barse, Eulogius.

4) Possibly the Synod of Tyre is meant. The imperfect notice shows that our MS did not contain the full chronicle of James.

by means of a certain Christian woman, who had gone to that country as a captive.

Soz. 2. 9–14. 13. At this time again Shabur raises a persecution against the Christians throughout his country, and in it many are martyred for Christ's sake.

13. Shabur goes up to make war against Nisibis, and he returns from it in shame through the prayers of James the bishop; and immediately he goes in wrath and carries off captives from the whole of the land between [the rivers] and devastates it in the year —

[But, since Eu]stace, bis[hop of Antioch, had been sent into] exile in the lifetime of the elder Con[stantine, the ortho]dox ordain in place of Eustace P[aulinus], while [the Arians] appoint Eulalius: and, when he [lived] but a short time, they put [Euphro]nius in his place: and, when [he] also did not [live long][1], Flaccilletelas(?) was appointed by the A[rians] to succeed him, [and after] his death they ordain Stephen. And the Arians occupied all the churches of Antioch, while Paulinus [had] only [one] little one.

[Now] in Constantinople, after Alexander fell asleep, who ruled the church 23 years, the orth[odox] ordain Paul, and the Arians Macedonius: [and, when] Paul was driven out by [the Arians], Macedonius came in — — — — — — — — — — — — — — he brought Eusebius from [Nikomedeia — — —] and rejected both of them.

16. Constantine, the eldest king, died, when he had reigned 3 years.

Hist. Metr. Nis. ap. El. Nis. AS 649. 14. When James, bishop of Nisibis, died, Walgash was appointed to succeed him.

Sokr. 1. 21. 16. At this time Antony the hermit was celebrated for asceticism.

Sokr. 2. 8. 14. A synod [at Antioch], and it performed the dedication.

14. Constantius the king [inclined] to the opinion of the Arians, [and] through him [they did] whatever [they wished].

16. Athanas[ius] is immediately banished for the 2nd time;
Sokr. 2. 15. and he fled and went to Julius at Rome; and with him [was]
id. 20. Constans the king, who [assembled] a synod at Serdica in the matter of Athanasius. And [two] bishops are sent by Constans
Theod. 2. 7. from Rome to Antioch [to] Consta[n]tius, Eu[phratas] and Vince[nt: and Stephen prepared] a plot [against them.]

19. — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[Constant]ine the younger, the son — — 3 years, they are both killed
Sokr. 2. 25. [— — — by] the advice of Magnentius and Bretanio, while [Nepotian] also, who was of the royal family [and — — —] had assumed the sovereignty in Rome, [is killed by the soldiers of] Magnentius. Magnentius accordingly [was in possession of][1]) the whole of Italy and
id. 28, 32. Africa, while Bretanio [was] proclaimed [at Si]rmium. But Constantius the king, when [he heard of] all these things, marched hastily against

1) This is the sense required.

the tyrants, and he fought and [overcame] them — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

19. [A]thanas[ius is banished for the 3rd time, and] the Arians ordain George, [a man of] their [opinions, to succeed him] at Alexandria. Theod. 2. 10, 11.

22. [There are some] who say that in the year [6]58 of the Greeks the city of Amida was built.

25. Liberius, the 34th bishop, was appointed in the church [of] the Romans for 7 years. Sokr. 2. 37.

27. Ephraim, the Syrian doctor, was distinguished at Nisibis at this time.

27. [The city of] Thello between the rivers was built and was called [Cons]tant[ia], which [was] formerly called [Antipolis][1]. Chron. Edess. XX.

27. [Liberius, bishop] of Rome, is sent into exile — — — — Sokr. 1. c.

19. Constantine[2] makes war with the Franks and overcomes them. And the same year there were many earthquakes in the East, and especially at Antioch, throughout the year. cf. Sokr. 2. 10.

21. The year 660 of the Greeks. This year Constantius built the city of Amida between the rivers; and the same year the Romans fought a battle with the Persians by night. Chron. Edess. XIX.

25. A synod is held at Milan about the faith and about Athanasius; and they hold to the definition of faith drawn up at Nikaia and acquit Athanasius. Sokr. 2. 36.

27. This year, the 15th [of C]onsta[n]t[ius], was the battle between Constantius and Ma[g]nentius.

[The year 664. This year a cross appeared in the sky in the East on the 5th of May][3]. Chron. Pasch. p. 540.

29. Da[masus], the 35th bishop, [was appointed] in the church of the Romans for 19 years.

28. Magnentius killed himself, and Decentius his brother was strangled. Sokr. 2. 32.

28. Constant[ius] gives orders, and Gallus the Caesar is put to death in the year 666. id. 34.

29. Constantius makes Julian, the brother of Gallus, Caesar in the year 667. ibid.

30. Leontius of Antioch died, and immediately Eudoxius of Germanikeia seizes the see of that city. At this time — — — — id. 37.

Upon the death of Arseni[u]s, whom the Arians appointed in Jerusalem, [who] was the 44th bishop, Herakleios, an Arian, succeeded as the 45th, and after him Hilarion, the 46th. id. 45.

At this time Aetius, who was the teacher of Eunomius, was distinguished. id. 35.

Julian the Caesar rebels against king Constantius; and, when Theod. 2. 28.

1) See Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik p. 97.
2) Constans is meant.
3) El. Nis.

the king heard of the rebellion of Julian, he went out from Antioch to march against him and died in Cilicia.

Sokr. 2. 45; Theod. 2. 21, 23. When Eudoxius was expelled from Antioch, he expelled Macedonius from Constantinople and occupied the church there. Afterwards (Sokr. 2. 44.) the Arians appoint Meletius to succeed Eudoxius at Antioch. When then Meletius did not teach in accordance with the opinion of the Arians, they expel him and appoint Euzoi[us] in his place; but he was appointed in the church of the orthodox in the city. And some of [the orthodo]x, avoiding the communion of Melet[ius], appointed (Sokr. 3. 6.) [Paulinu]s, an old man, to be their bishop [by the instrumentality of Lucifer], because of what has already previously [been stated] above [that he was appointed to succeed Eus]tace — — At [this] time — — was celebrated —

Sokr. 3. 22; 'Dion.' (Nau Revue de l'Orient Chrétien 1897). 39. Upon the death of Julian they appoint Jovian [king] over them. He, making amity and peace [with Shabur, gave] him Nisibis.

39. Athanasius returns to Alexandria from his fourth exile and occupies the see for 6 years.

Sokr. 3. 26. 39. Jovian after reigning 7 months only died in Bithynia.

Sokr. 4. 7. 39. And upon Eunomius being expelled by the Arians then they become two parties.

id. 3, 4. 40. There was a great earthquake; and there was a synod of bishops [at L]ampsakos in the 7th year [after] that of Seleukeia.

id. 5. 41. Procopius the tyrant died in the 2nd year of the kings.

id. 11. 43. There is a great and marvellous hail in Constantinople.

ibid. 44. Gratian became king on the 24th [of] August in the 3rd [year] of the kings.

id. 12; Theod. 4. 7. 44. One synod [is assembled in Ill]yricum, and another at Rome, and they confirm the confession [of the co]-essentiality.

Theod. l. c. 44. The kings write to the bishops of Asia and to all the bishops of the diocese of the East, and they confirm the confession and faith of Nikaia.

Sokr. 4. 11. 41. In the year 680 of the Greeks there was a severe earthquake, and Nikaia was overthrown on the 11th of October; and the same year there was another earthquake.

44 (?). [Eudoxius died in] the 3rd [year] of the two kings, which is [the year 678 of the Greeks, and] the Arians [ordained] D[em]ophilos[1]). — — — — — — — — — — — — — — —

Theod. 4. 12. 48. [Valen]s [makes] a persecution against the orthodox and sends many bishops into exile. Athanasius the combatant also is

---

1) It is hard to see how this sentence can be filled up except as above; but, as ܗܘ cannot agree with ܫܢܬܐ, either some unusual expression was used or ܗܘ is a copyist's error for ܗܝ. Eudoxius did not in fact die till 370, the 6th year of Valentinian and Valens: cf. also ann. 45 (370), where Eudoxius is represented apparently as still alive.

expelled from his church for the 5th time, and the Arians ordain Lucius in his place, whom the Samosatenes expelled from their city.

51. At this time Gregory, bishop of Nazianzos, is established in Constantinople by the orthodox bishops to look after the believers there; for he was celebrated at that time, as were Basil of Kaisareia, and Gregory of Nyssa and Peter of Sebasteia, the brothers of Basil. Sokr. 4. 26.

51. Valentinian died after a reign of 12 years, and Gratian his son ruled after him, who had also been made Emperor in his father's lifetime at Rome.

45. Valens went out against the barbarians, who had crossed the river Istros; and he fought and overcame them, and expelled them from the land of the Romans. Further also, when he made peace with them, he put constraint upon them, and all the Goths became Arians by the advice of the impious Eudoxius. Soz. 6. 37. Theod. 4. 33.

47. After Athanasiu[s] had served the bishopric 40 years, and had made 28— bishops, and had been sent into exile 5 times, he fell asleep piously on the 2nd of May; and after him Peter, the 20th bishop, was appointed in the church of the Alexandr[ines] for 7 years.

49. The orthodox are expelled from the church of the Edess[enes] by the Arians, and Bar[se] the bishop is also [sent] into exile.

51. The blessed my lord Ephraim, having been celebrated in Edessa up to this time, died in the year 684 of the Greeks on the 9th of June. Chron. Edess. XXX.

52. At this [time] Libanius the s[ophist] was distinguished at Antioch, while [at] Al[exandria] Didymos, [a blind man], was celebrated as an expounder of the Scriptures and of the authors. In the same Antioch also Afrahat the monk too was celebrated for asceticism, who also reproved Valens. Sokr. 4. 25. Theod. 4. 23.

52. The Saracens rise up against the land of the Romans [— — — and] a woman, [whose name was Mu'awiya,] reigned over them. — — — — — — — — — — — — — — — — — — — they made peace — — — — — — — — — — — — — — — — Sokr. 4. 26.

53. Isaac the monk, who was celebrated at this time, was distinguished in Constantinople; who reproved Valens, when he went out to fight with the Goths and Avars(?) and was killed there. For, when [the Romans] were defeated [and] fled, the barbar[ians] found him [in a village] and burnt him with fire together with it. [As] they said(?), when his brother was alive, [and he asked him for help] against the ba[r]barians; [he said, "It is not lawful to] help a man who fights with God". — Theod. 4. 31, 32. id. 28.

53. — — — — — — — — — — — — — — — —[1] id. 21.

---

1) These fragments represent "*ἅπασι μὲν ἄδειαν εδεδώκει καὶ Ἕλλησι καὶ Ἰουδαίοις κτλ*", but I am unable to fill up the Syriac sentence.

Sokr. 4. 15, 16. Only against the orthodox he stirred up a persecution, allowing the Arians to do with them whatever they pleased. For this reason therefore, when he was in Nikomedeia, he gave orders that some presbyters, [who] had come to him from Byzantion [to] accuse the Arians, should be burnt with the ship [on which] they had come in the midst of the sea; and in fact they were burnt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Chron. Edess. XXXV. 57. The city of Rhesaina between the rivers was built.

58. [In the year 69]1 of the Greeks, which is the 4th year of Theodosius[1]), [he assembled a synod of bish]ops in the royal city of Constantino[ple, who] anathematized Macedonius, the fighter against the Spirit, and those who shared his [opinions]. When the synod met, it dismissed Gregory, that he might go to Nazianzos, and appointed Nectarius 6th bishop there.

Sokr. 4. 30; 5. 8. 58. At this time were celebrated the bishops Amphilochius of Ikonion, Ambrose of [M]ilan, [Op]timus of Antioch in Pisidia, and Diodoros of Tarsos.

59. Theophilos was appointed 22nd bishop in Alexandria for 27 years.

'Dion.' (Rev. de l'Or. Chrét. 1897). 60. Cyr[u]s was appointed 25th bishop in Edessa.

Soz. 7. 22. 67. King Valent[inian] died, and Eugenius rebelled.

Sokr. 5. 9. 58. Upon the death of Meletius the great in the Synod Flavian is appointed in his place as 33rd bishop in the church of Antioch.

id. 10. 58. Arcadius was proclaimed king by his father.

id. 9. 58. The other orthodox party in Antioch appoint Paulinus bish[op] over them[2]).

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

67. — — — — — — — of Theophilus the bishop — — — — — showed intense eagerness to — — — — Constantinople.

id. 25. 69. Theodosius marched against Eugenius the tyrant: and, when they joined battle, the tyrant was defeated and killed in the

394. 3rd consulship of Arcadius and the 2nd of Honorius.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

69. — — — the ascetic was distinguished at this time in Egypt. — — — — — — — — — — — — — — — —

---

1) According to the canon of James AS 691 (380) is the 2nd year of Theodosius. The error is perhaps due to a confusion between two authorities, since the Chronicle of Edessa places the synod in AS 693. The year 58, to which the notice seems to be assigned, answers to the 5th of Theodosius; but, as the notice is at the top of a page, we should perhaps refer it to the last year on the preceding page, i. e., 57 = the 4th of Theodosius.

2) It is clear that the MS is here disarranged and that these last two notices should be transposed.

69. —[1])

But, when he was ready to march, he proclaimed [his] son Hono-r[ius] king. Sokr. 5. 25.

69. Anastasius was appointed 37th bishop in the church of Rome.

70. [Theodos]ius died, [and Arcad]ius [and Honorius reigned after] him. — — — — — — — — — — — — — — — —

69(?). — — — Arbogast killed himself — — — — — — ibid.
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

72. [Sisinn]ius [the Novatian], a learned man, [was distin-guished] — — — — — — — — — — — — — — — — — id. 10.

71. [Upon the death of Nectarius John, who is called] Ch[ry-sostom, was appointed 5th bishop in Constantinople] — — — —

76. [Gainas] the Goth raised a rebellion against Arcadius; and [on fighting taking place he was defeated] in the consulship of Stilicho and Aurelian, or, [as some] say, in the following consulship. Sokr. 6. 6. 400.

76. [At this time] some monks are sent by John to Phoenice by the king's [orders] to destroy the temples of the heathen and to break in pieces the idols and graven images. — — — — — Theod. 5. 29.
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

78. Accusations are made against John the bishop, and he is sent into exile, and Arsacius is appointed to succeed him there as 6th bishop [2]). Then [after] John's deposition — — — — — — Sokr. 6. 18, 19.

78. Theodore, [bishop] of M[opsouestia, a city] in C[ilicia], was distinguished at this time as an expounder of the Scriptures. Soz. 8. 2.
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

78. In [Edessa F'kido was appointed 27th bishop]. Chron. Edess. XLIV.

[The year 723. This year Rabbulo was appointed bishop of the Jacobites in the city of Edessa. id. LI.

The year 735. This year Honorius, King of the Romans, died on the 15th day of August. Sokr. 7. 22.

The year 746. This year Rabbulo, bishop of Edessa, died, and Hibo succeeded him] [3]). Chron. Edess. LIX.
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — and, when they were drawn up in battle array — — — — — — when Ardabu[riu]s, the Roman general, [and Areobindus and Bitia]nus, the Roman generals, slew — — — — — —, are drowned in the Euphrates. The Saracens also — — Sokr. 7. 18.
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

1) These fragments refer to the rebellion of Eugenius and Arbogast.

2) James is inconsistent in his reckoning of the bishops of Constantinople, since he has above described Nectarius as the 6th bishop. See p. 287 note 4.

3) El. Nis.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

114. Dioskoros was appointed 24th bishop in the church of Alexandria for 8 years.

116. Leo was appointed 43rd bishop in the church of Rome for 21 years.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — [1]

[The year 761. This year Theodosius, King of the Romans, died on the 11th day of July, and Marcian reigned after him.] [2]

125. Upon the expulsion of [Domnos and Hibo Nonnos was appointed] in Edessa, [and] in Antioch Maximus, [the 41st bishop] — — — — — — — — [In Constantinople Anatolius was appointed] 13th bishop.

126. At this time — — — — — — — — — — — — —

[The year 768. This year Marcian, King of the Romans, died on the 15th day of January, and Leo reigned after him.

Chron. Edess. LXVIII. The year 770. This year Hibo, bishop of Edessa, died, and Nonnos succeeded him.] [3].

— — — — — — — — — — — shunning [the communion of the b]ishops who had swerved from [the faith — — — —], those of Jerusalem [appointed Theodosiu]s [in place of Juvenal], while those of Alexandria [appointed Timothy]. He also in like manner in many places — — — — — —. But the bishops who had swerved from [the faith, since] they were [not accepted] by the churches, and they would not endure their [communion], not considering their folly, — — — [out of] desire of power make use of wordly authorities and [the sword of tyranny — — — —] to get possession of churches and sees [and the flock — — — — which] was purchased with the blood of Christ. — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[The year 786. This year Leo, King of the Romans, died on the 11th day of January, aud Leo his daughter's son reigned after him for less than a year; and he died, and Zenon reigned after him] [4].

— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — [5]

Dion. (Rev. de [illegible] Chrét. 1897). — — — — And [Peter was expelled], and [Stephen,] a Nestor[ian, succeeded him as] 45th [bishop. In Alexandria] on the death of [Timothy Salofa]ciolus [6]) Peter, [who is called] Mongos, [succeeded him

1) At the end of the lacuna is a fragment containing the name Bar Tsaumo.

2) El. Nis.

3) El. Nis. Chron. Edess. gives the date as 769. In El. Nis. the notice is in a different hand to the rest and is absent in the Arabic version, while the name of the authority is in black instead of red.

4) El. Nis.

5) In this lacuna is a fragment containing the name of Kalandion, and another containing the name of Patrick or 'patrician'.

6) Clearly an error for Timothy Ailouros.

as] 26th [bishop. But,] when [Zenon heard of it,] Pet[er] is expelled [after a] short [time] from Alex[andria, and] Sa[l]ofacio[lus took his place.] In Jerusalem Mart[yrius] was appointed 52nd [bishop].

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[The year 802. This year Zenon, King of the Romans, died, and Anastasius reigned after him.][1])

166. Sallustinus [was appointed 5]3rd bishop in Jerusalem.

166. — — — — — — Kalandion of Antioch [was] also an accomplice. For this reason, when after 3 years these men had been overcome by Zenon, Kalandion also was expelled from Antioch, and Peter came in again by the king's orders. Mich. fol. 155 v.

166. Leontius and Illous are taken and killed. 'Zach.' 6. 6; Mich. l. c.

166. Theoderic came as far as Rhegion Malanthiodes(?), and he went on and passed into Thrace; and he burnt and destroyed much property and withdrew. 'Zach.' l. c.; Mich. l. c.

166. [Theode]ric the tyrant entered Rome; and [Odoace]r the Anti-Caesar, who had been appointed there by Zenon, fled before him to Ra[venna]; and [he carried off captives from — —] Italy. 'Zach.' l. c.; Mich. l. c.

166. Zenon gave orders, [and] Pelagius, [bishop of Crete,] was strangled [2]). — — — — — — — — — — — — — — — Jo. Mal. p. 390; Chron. Pasch. p. 606; Mich. l. c.

167. Upon the death of [Palladius Flavian was appointed 47th bishop in Ant]ioch.

169. [In Alexandria John was appointed] 28th bishop.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[Upon the expulsion of Euphe]mius [M]acedonius [was appointed 18th bishop in Constantin]ople [3]).

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

The payment of gold [4]) [was remitted] to the workmen [throughout the land] of the Romans. [A large number of locusts] came, but [did] not [do much damage. There was] a great earthquake, [and the hot spring of Abarne [5])] was dried up [for three days.] Chron. Edess. LXXIV. id. LXXVI. ibid.

176. [A comet] appeared. ibid.

177. A large number of locusts [damaged] all the crops, and [there was] a severe famine throughout the land between the rivers. 'Josh. Styl'. 38; Chron. Edess. LXXVIII

178. A great fire appeared in the northern quarter and burned throughout the night. And immediately after a short time the Huns went out and made war with the Persians. id. LXXIX.

178. Kawad came from Armenia [and encamped against] the city of Amida between the rivers, [and, when] he had taken it, he massacred within [it eighty] thousand men.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

179. Anastasius was appointed 48th [b]ishop in the church of Rome.

---

1) El. Nis. 2) See note on text (p. 293).

3) The fragment which follows refers to the rebellion of the Isaurians.

4) i. e. the χρυσάργυρον: cf. Evagr. 3. 39; "Josh. Styl" 31; Jo. Mal. p. 398; Theod. Lect. 2. 53.

5) See Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik p. 119.

179. Elias was appointed 54th bishop in the church of Jerusalem.

180. John was appointed 29th bishop in the church of Alexandria for 11 years.

181. Simeon, bishop of Beth Arsham, was celebrated in prison at this time.

185. Paul was appointed 34th bishop in Edessa.

187. When Macedonius was banished from Constantinople, Timothy took his place as 19th bishop.

188. And in Antioch, when Flavian was banished, Severus was appointed 48th bishop.

192. Symmachos was appointed 49th bishop in Rome for 6 years.

'Zach.' 8. 2. 195. In the first year of Justin Vitalian after being reconciled was killed, he and Paul the notary and Celerian his domestic.

id. 7. 195. In the 2nd year [of] Justin John, b[ish]op [of Con]stantinople, died, and [Epiphanius] took his place [as 21st bishop].

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

'Zach.' 7. 4—6; Mich. fol. 158 r.; Greg. Chr. Syr. p. 77. 179. [Five] Roman [generals] are sent out; and they fought [against Nisibis] and could not take [it. For this reason [the city of Dara] is built on the frontier of the Romans.

Chron. Edess. LXXXIII. 183. The king gives orders [to open the coffin] of the martyr Euphe[mia and bring out] from there the ordinance laid down by the Sy[nod of Chalkedon] and burn it.

'Zach.' 7. 13. 187. Vitalian rebelled [against the king]; and, when H[ypatius] went against him, he was defeated and taken prisoner by him.

188. Dioskoros was appointed 30th bishop in Alexan[dria for 3] years.

Jo. Mal. p. 411. 191. A great and terrible comet appeared in the East.

192. Elijah was banished from Jerusalem, and John was appointed 55th bishop.

191. Anastas[ius] died on [the 9th] of July.

193. John was appointed 20th bishop in Constantinople, while in Rome Hormisda was appointed 50th bishop.

195. When Justin became king, [he accepted] the synod of Chalk[edon; and] Severus [withdrew] from Anti[och, and] Paul the Jew [was appointed 49th] bishop there. [And after] one year they banished him; and Euphrasius [was appointed] 50th bishop.

'Zach.' 8. 1. 195. Amantius the provost and Theo[kritos] and Andrew the chamberlain were put to death, because they tried to prevent the proclamation [of the Synod].

196. [Paul assembled the bish]ops [of Syria and restored to] their churches [all those who] accepted [the S]ynod [of Chalke]don.

196. [Asklepi]os was appointed [35th] bishop in Edessa.

197. [Timothy was appointed 31st] bishop [in A]lexandria for 17 years.

199. [In Jerusalem Makar]ios [was appointed] 56th bishop; after him was [Peter, the 57th bishop] [1]).

1) James has transposed these two bishops.

201. Ephraim was appointed 51st [bis]hop [in Anti]och.

202. Anthimos was appointed 22nd bishop in Constantinople.

202. Andrew was appointed 36th bishop in Edessa.

204. Addai was appointed 37th bishop in Edessa.

205. In Rome Bonofatius was appointed 53rd bishop; and, when he soon died, John entered upon the see, the predecessor of Felix, of whom it was previously stated that he had been expelled[1]): and after [surviving] a short time he died, [and] Agapetos became 54th bishop.

207. [And] Justinian assembled before him the expelled [bi]-shops; and Severus came to him with many others, and they speak about the peace of the churches: and they did not effect anything, because [A]gapetos prevented it.

213. Upon the departure of [A]nthimos Menas was appointed 23rd bishop in Constantinople.

196. Co[rinth] was overthrown by an earthquake[2]). 'Zach.' 8. 3; 'Dion.' (Ass. B. O. 1. 364).

196. The Homerites were martyred in Nigrun.

196. There was a flood in Edessa. 'Zach.' 8. 4.

197. John was appointed 51st bishop in Rome; after him as the 52nd bishop was Felix.

198. Antioch and Seleukeia were overthrown in an earthquake.

199. A cross of light appeared in the sky in the northern quarter, and the church of Antioch was burnt.

200. There went out an order [from the king to] the soldiers that they should all assent [to the Synod] of Chalkedon: and in fact they assented.

201. The Persians and Saracens came as far as the districts of Antioch and Apameia. Mich. fol. 169 r.

202. There was a riot in Constantinople, and the church was burned, and Hypatius was put to death. ibid.; cf. 'Zach.' 9. 14.

203. The Persians came to the land between the rivers and fought against Martyropolis, and they laid many places waste and carried off captives from them. Mich. l. c.

205. The Huns went out and carried off captives and devastated as far as the districts of Antioch. 'Zach.' 9. 6.

205. Rufinus and Hermogenes, the master of the offices, were sent by Justinian to Khosru; and he made peace for 7 years. id. 7.

207. The Samaritans rebelled and set up a chief for themselves; and the Romans came and massacred them. id. 8.

209. Belisarius the general went and took Carthage and brought the tyrant, who had rebelled there, prisoner; and with him came id. 17.

1) The succession of John and Felix is mentioned in the opposite column of the same page in the MS (see p. 263), but nothing is there stated as to John being expelled, which shows that our MS is only an epitome of the work of James.

2) Evagrius (4. 8) also places the earthquake of Corinth in the reign of Justin. 'Dionysios' places it in AS 841.

'Zach.' 9. 19. also Agapetos of Rome and died in Constantinople; and Silverius took his place in Rome as 55th bishop.

197(?). The orthodox in Alexandria are divided; some [ordain Gaian, and others] The[o]dosiu[s, the] 32nd [bisho]p — — — —

'Zach.' 10. 1. 214. There was a hard and severe persecution in the land between the rivers, and upon all those who would not consent to communicate with the S[ynod] of Chalkedon: and all the monks were expelled from their cloisters and lived in the open air in the frost; and the winter happened to be a hard one with much frost and snow, so that many men and animals died in it.

id. 5. 214. Ephraim assembled a synod of 132 bishops in Antioch id. 2, 3. and anathematized the Synod: and there was a severe persecution in Amida, and many were killed.

215. Severus died.

215. Vigilius was appointed 56th bishop in Rome.

id. 185 v; Greg. Chron.Syr. p. 81. 215. [John] Philop[o]nos was celebrated in Alex[andria] at this time.

Mich. fol. 178 r. 215. Zoilos was banished from Alexandria, and Apollinarius was appointed.

217. And after Ephraim Domninus becomes 52nd bishop in Antioch.

218. Mark became 58th bishop in Jerusalem.

'Zach.' 10. 12; Mich. fol. 186 v. 220. Two bishops are now ordained in the East by those who did not assent to the Synod of Chalkedon, James and Theodore, because their bishops had failed on account of the persecution of the Chalcedonians.

225. Eutychos was appointed 24th bishop in Constantinople.

227. Amazon was appointed 38th bishop in Edessa.

'Zach.' 10. 15; Mich. fol. 185 v; Greg. p. 81. 227. There was a pestilence among oxen throughout the countries of the East for 2 years, so much so that the fields were left uncultivated for lack of oxen.

Jo. Eph. (Land Anecd. Syr. 2. 385); 'Dion.' (Rev. de l'Or. Chrét. 1897); Mich. fol. 187 v. 227. In the 25th year of the reign [of] Justinian the king [the bish]ops [were assembled in Constan]tino[ple, and the synod was held] which is called [the fifth Synod: and] he commanded them, [and they anathematized Theodoret] and Theodore [and Hib]o and their writings.

'Zach.' 10. 6; Mich. fol. 178 r.; Greg. p. 79. 215. The peace between the kingdoms was broken; and the same year in Khonun 1) there was a great comet in the evening for 40 days; and then in the same year, [which is the year 850] of the Greeks, Khosru went up [and carried off captives from] Soura 'Zach.' 10. 7; Mich. l. c.; Greg. l. c. and Berrhoia and Ant[ioch] and Apameia and their territories. And the Romans [also] carried off captives from the lands of the K[urds] and the Arzanenians and the Arabs.

'Zach.' 10. 8; Mich. l. c.; Greg. l. c. 221. Khosru went up and carried off captives from Kallinik[os] and the whole of the southern portion of the land between the rivers.

---

1) December or January.

221. There was a great pestilence [throughout] the earth, which began in Ethiopia [above] gypt in the year 853 of the Greeks, while in the year 854 it spread over the whole district of the East. 'Zach.' 10. 9.

224. The Romans went down [with an army] and destroyed much property in the country [of the Persians]. 'Zach.' 10. 10.

226. Khosru again went and took Petra, a city in Lazica, and placed a garrison there. id. 13; Mich. fol. 185 v.

227. Khosru went and fought against Edessa and carried off captives from Batnai. And thenceforward it happened that the Romans fought against it for [a time; and after] 7 years they defeated the Persians and took it from [them][1]). 'Zach.' 10. 11; Mich. fol. 173 r.; Greg. l. c. 'Zach.' 10. 13; Mich. fol. 185 v.

227. There was a great famine and scarcity throughout the district of the East; and all this was so severe that, though many ate men, they could not satisfy themselves. 'Zach.' 10. 14; Mich. l. c.; Greg. p. 81.

227. Th[eodora] the queen died.

227. Theo[dosius] and Anthimos and many archimandrites were summoned to Constantinople by the king [concerning] the peace of the churches. Jo. Eph. (Land. Anecd. Syr. 2 390).

227. The barbarians took [Rome and] utterly destroyed it; [and Vigilius][2]) fled from it [to Constantin]ople. — — — — —

228. The king commanded that the monks who had been driven away should return to their cloisters.

228. At this time [arose] the heresy of the Agnoetes. Mich. fol. 186 r.

228. Pelagius was appointed 57th [b]ishop [in R]ome.

229. The persecution of the believers in the East having [ceased] a little, [they ordained] for themselves as archbishop [in place of] Severus a man of Thello called Sergius of the [archive-]house; and he soon died. ibid.; Greg. Chron. Eccl. p. 213.

233. [In Je]rusalem Eustace was appointed 59th bishop.

235. [Jo]hn was appointed 39th [bis]hop in Edessa[3]).

236. [J]ohn was appointed 58th bishop in Rome.

236. In Antioch Anastasius was appointed 53rd bishop.

238. John of Sarmin was appointed 25th [bis]hop in Constantinople after the expulsion of Eutychos his predecessor.

240. In Edessa Epiphanius was appointed [40th] bishop[3]). Mich. fol. 193 v.

240. Now the orthodox had the following bishops; in Syria were James and Theodore; and in Constantino[p]le were John of Asia and Theodosius of Alexandria, who died at this time. ibid.

229. There appeared fire in the sky in the North for several days. In this way it also appeared like a terrible comet.

---

1) The MS is here out of order, since it is clear that this statement applies not to Edessa, which was never taken by the Persians, but to Petra, and so it in fact appears in Mich., who follows the same authority as James.

2) If a name is to be supplied, Vigilius is the only one possible; but perhaps we should read ܥܡܐ ܣܓܝܐܐ "many people".

3) Not known from any other source.

232. There was an assembly of many monks from the East before the king concerning the peace of the churches; and with them went up also James the bishop.

Mich. fol. 189 v; Greg. Chron. Eccl. p. 223. 236. The heresy of the Tritheites arose at this time.

236. Those evil things which were done among men by Photius the monk. Jo. Eph. 1. 32.

'Dion.' (Rev. de l'Or. Chrét. 1897). 237. The king drew up an edict concernig the faith, and ordered that no one should stir up any question about the faith at all, but that everyone should believe in accordance with the edict, and those who did not assent to it should be driven out.

Mich. fol. 186 r; Greg. Chr. Eccl. p. 233. 229 (?). The orthodox appoint as archbishop in Syr[i]a Paul [who came from Alex]andria, who is called "of Beth Ukhome".

229 (?). [Anastasius is expelled] from Antioch, and Gregory becomes bishop.

229 (?). John is sent to Alex[andria from Co]nstant[inople] by the [Ch]alcedonians in succession to Ap[ollinarius]. — — — — —

[The year 886. This year Justin the Caesar made Tiberius the Caesar partner in the kingdom on the 7th of December.

The year 890. This year Justin, King of the Romans, died on the 4th of October, and Tiberius succeeded him.

The year 893. This year Tiberius, King of the Romans, died, and Maurice succeeded him.

The year 915. This year the moon was eclipsed on the night of the fifth day of the week on the 16th of July.] [1])

277. Severu[s], bishop of Edessa, was stoned.

277. The believers in the East made Athanasius archbishop.

279. The believers in Edessa had Paul for their bishop, while the Chalcedonians appoint Theodosius for themselves [2]).

281. The bishops of the district of the East (and with them were monks and many people) fled to Egypt before the Persians.

285. In Alexandria Cyrus was appointed bishop for the Chalcedonians.

286. [The union] of the believers made in Alexandria [3]).

287. The bishops are expelled — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

277. Maurice is killed, [and] all his sons with him [4]).

---

1) El. Nis.

2) This Paul is no doubt the translator of the hymns of Severus and others (Wright CBM. p. 336; cf. Schröder in ZDMG. 31 p. 400; Hallier Untersuchungen über die Edess. Chronik p. 77). Theodosius is not known from any other source.

3) Mich. (fol. 237, r) places this union in AS 921 (AD 610), but, since he ascribes it to the action of Niketas, the date in our text (= AD 611) is more probable. The Liber Chalifarum however assignes it to 618.

4) El. Nis. (quoting James) "The year 914. This year Maurice, King of the Romans, was killed, and his wife and his sons, on the 23rd of November: and Phokas reigned after him."

277. The peace between the Romans and the Persians is broken.

278. Narses rebelled against Phokas and came to Edessa and occupied it and was besieged in it.

280. The Persians took the city of Dara.

282. The Persians took the fortress of Tur 'Abdin.

284. The Persians took the city of Ami[da], also Thello, also Rhesaina.

286. The Romans kill Phokas and make Herakl[eios] king.

287. The Persians took Edessa.

288. The Persians conquered the whole of Syria and Phoenice and Pa[lestine].

289. Herakleio[s] made [his son] Constantine [Caesar].

292. The Persians took [Egypt] and conquered [Libya].

293. Isaiah is sent to Edessa as bishop from the land of the Persians.

294. In Alexandria the believers ordained Andronikos bishop.

296. [In] Alexandria Benjamin was appointed [b]ish[op] for the believers.

296. Khosru gave orders, and Edessa went into captivity.

300. Cyrus made a persecution against the believers in Alexandria.

301. The believers in the East ordained John archbishop[1]).

304. Of Shahr Warz and of Boran and of Khosru [and of] Firuz and of Azruyindukhth [and of Ho]rmizd, of all of them —

293. And [Ma]homet goes down for [purposes of traffic] to the country of Palestine and of Arabia and of Phoenice and of Tyre.

296. There was an eclipse of the sun.

296. The Persians carried off captives from the whole of the land of the Romans as far as Bithynia and Asia and as far as the sea of Pontus and devastated it.

296. The kingdom of the Arabs, whom we call Saracens, began when Herakleios, King of the Romans, had reached[2]) his 11th year, and Khosru, King of the Persians, his 31st year.

301. The Saracens began to make incursions into the land of Palestine.

303. The Persians killed Khos[ru], and Shirwi became king — — —

303. And the Edessenes who — — — — — returned from [captivity].

304. Hera[kleios] and Shahr Bar[z] made [a treaty], and [the Persians] began to come out from [the land of the Romans] and [to go down to their own country]. The Jews —

---

1) It is clear that the copyist has placed this notice too early, since the death of John's predecessor Athanasius is recorded by Elijah from James under AH 10 (631): see below.

2) Lit. "had brought"; but the construction is a strange one, and ܡܛܝܐ is perhaps corrupt.

[The year 10. This year died Athanasius, Patriarch of the Jacobites.

The year 18. This year there was a severe pestilence throughout the districts of Syria.

The year 56. This year appeared a terrible comet in the morning; and it began on the 28th day of August and lasted till the 26th day of October.

The year 66. This year Psomiros[1]), King of the Romans, came to the throne.

The year 75. This year there was a total eclipse of the sun on the first day of the week, the 5th of October, at the fifth hour of the day.][2])

[In the year 1019 of the Greeks in July there was a sign, and that was stars which shot or moved about in the air, which some men call falling stars. And they appeared in every part of the sky, moving about quickly and rapidly the whole night from the southern to the northern quarter, a thing never heard of before since the creation of the world. And learned und holy men, in particular James of Edessa[3]) and Moses the son of Al Hugr, wrote with regard to them what was said at the time by those natural philosophers who teach that they are vapour, that is condensed air, and, when it ascends, it comes in contact with the fire above and is burnt. And then the questioner asked them, "Whence has all this condensed air ascended? And where is it concealed?" And they could not then return any answer at all, but were reduced to saying, "Whatever the Lord pleases he does." And the outcome of events showed that these shooting stars denoted the Arabs, who at this time entered the district of the North and slew and burnt and destroyed the district and its inhabitants.][4])

Synchronisms of James.

Constantine 32 years. Shabur 69 years.

Year 1 = Ol. 276, 1 = 21st of Constantine = 20th of Shabur.

Constantine with his brothers [24] years[5]).

1) Justinian II is meant, but the name clearly stands for Apsimar. Elijah or some earlier copyist took the name Tiberius Apsimar for two Emperors and substituted the latter name for Justinian which followed. The same error occurs in his list of Emperors (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 11 r).

2) El. Nis.

3) i. e. the continuator. James died in June 708. This fact shows that it is the chronicle, not some other work of James, which is here quoted. [M. Nau has however called my attention to a very similar passage in 'Dion' AS 937, where the allusion to the Arabs is more in place than here. Perhaps therefore there is some error in our text, and it was really the event of 626 which James recorded.]

4) Mich.

5) The number is supplied from Michael.

Year 13 = Ol. 279, 1 = 1st of Constantius = 32nd of Shabur.

[Year 37 = Ol. 285, 1 = 1st of Julian = 56th of Shabur.] 1)

Jovian 7 months.

Year 39 = Ol. 235, 3 = 1st of Jovian = 58th of Shabur.

Valentinian, the 39th king, with Valens his brother and Gratian 14 years.

Year 40 = Ol. 285, 4 = 1st of Valens = 59th of Shabur.

Ardashir, the son of Shabur, the 10th king, 3 years 8 months 2).

Year 51 = Ol. 288, 3 = 12th of Valens = 1st of Ardashir.

Theodosius, the 40th king, 16 years 8 months.

Year 54 = AS 690 = Ol. 289, 2 = 1st of Theodosius = 4th of Ardashir.

Shabur, the 11th king, 4 years 4 months.

Year 55 = Ol.289, 3 = 2nd of Theodosius = 1st of Shabur.

Warahran Germanshah, the son of the elder Shabur, brother of Ardashir and Shabur who preceded him, the 12th king, ten years eleven months.

Year 59 = Ol. 290, 3 = 6th of Theodosius = 1st of Warahran.

Year 64 = AS 700.

Yezdegerd, the son of Shabur, the 13th king, 21 years.

Year 70 = Ol. 293, 2 = 17th of Theodosius = 1st of Yezdegerd.

Arcadius succeeded as 41st king together with Honorius for 13 years.

Year 71 = Ol. 293, 3 = 1st of Arcadius = 2nd of Yezdegerd.

[Year 84 = Ol. 296, 4 = 1st of Theodosius = 15th of Yezdegerd 3).

Year 91 = Ol. 298, 3 = 8th of Theodosius = 1st of Warahran.]

Yezdegerd, the son of Warahran, the 15th king, 19 years.

Year 113 = Ol. 304, 1 = 30th of Theodosius = 1st of Yezdegerd.

Marcian, the 43rd king, 6 years 6 months.

Year 126 = Ol. 307, 2 = 1st of Marcian = 14th of Yezdegerd.

[Year 132 = Ol. 308, 4 = 1st of Leo = 1st of Piroz.] 4)

---

1) This equation results from the number of years ascribed to Constantius. The MS is here defective.

2) The odd months of Ardashir and the next two kings are known from this source only. The list given by El. Nis. (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 11 v) is quoted by Nöldeke (Al Tabari p. 400) as the work of Jac. Edess. Elijah however, though in his list of Emperors he mentions James among other authorities, does not in the list of Persian kings name any source at all. Moreover in his chronicle, in which the source of every statement is mentioned, the dates of the Persian kings are always quoted from a work called ܙܒ̈ܢܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ down to the accession of Khosru II, and in no instance from James.

3) The MS is here defective, but these two equations follow from the number of years ascribed to Arcadius and Yezdegerd respectively.

4) The equation for Piroz is derived from the term assigned to his predecessor and from the equation for his 22nd year, with which the MS again begins; that for Leo is supplied from Mich.

Year 151 = Ol. 313, 3 = 1st of Zenon = 20th of Piroz[1]).
Year 163 = Ol. 316, 3 = 13th of Zenon = 1st of Kawad[2]).
Anastasius the silentiary, the 47th king, 27 years.
Year 167 = Ol. 317, 3 = 1st of Anastasius = 5th of Kawad.
[Year 174 = Ol. 319, 2 = 8th of Anastasius = 1st of Zamasp.][3])
Kawad the son of Piroz, the 17th king, 30 years.
Year 176 = Ol. 319, 4 = 10th of Anastasius = 1st of Kawad.
Year 181 = AS 820.
Justin, the 48th king, 9 years.
Year 194 = Ol. 324, 2 = 1st of Justin = 19th of Kawad.
Year 195 = AS 830.
Justinian, the 49th king, 38 years.
Year 203 = Ol. 326, 3 = 1st of Justinian = 28th of Kawad.
Khosru, the son of Kawad, the 18th king, 47 years.
Year 206 = Ol. 327, 2 = 4th of Justinian = 1st of Khosru.
Year 227 = AS 860.
Justin, the 50th king, 13 years.
Year 241 = Ol. 336, 1 = 1st of Justin = 36th of Khosru.
[Year 253 = Ol. 339, 1 = 13th of Justin = 1st of Hormizd.
Year 254 = Ol. 339, 2 = 1st of Tiberius = 2nd of Hormizd[4]).
Year 258 = Ol. 340, 2 = 1st of Maurice = 6th of Hormizd.
Year 266 = Ol. 342, 2 = 9th of Maurice = 1st of Khosru.][5])
Phokas, the 53rd king, 7 years 8 months.
Year 278 = Ol. 345, 2 = 1st of Phokas = 13th of Khosru.
Year 285 = AS 920.
Herakleios, the 54th king, 32 years.
Year 286 = Ol. 347, 2 = 1st of Herakleios = 21st of Khosru.
Mahomet became first king of the Arabs for 7 years.
Year 297 = Ol. 350, 1 = 12th of Herakleios = 32nd of Khosru = 1st of Mahomet.
Shirwi, the son of Khosru, the 21st king, 9 months.
Abu Bakhr, the 2nd king of the Saracens, 2 years 7 months.
Year 304 = AS 940 = Ol. 351, 4 = 19th of Herakleios = 1st of Shirwi = 1st of Abu Bakhr.
Ardashir, the son of Shirwi, the 22nd king of the Persians, 1 year 10 months.

---

1) The MS begins with the 3rd of Zenon, from which this equation is calculated.

2) The MS begins with the 4th of Kawad.

3) Supplied from Mich.

4) Mich., whose canon is defective from the 6th of Justin to the 1st of Tiberius, by assigning only 12 years to Justin equates the 1st of Tiberius with the 1st of Hormizd. The equations in the text result from the terms assigned to Justin and Khosru by James. Mich. assigns only 12 years to Hormizd, and thus falls again into line with James at the accession of Khosru II.

5) The MS begins with the 20th of Maurice and 12th of Khosru, from which these equations are calculated.

Year 305 = Ol. 352, 1 = 20th of Herakleios = 1st of Ardashir = 2nd of Abu Bakhr[4]).
[AS 943 = Ol. 352, 3 = 22nd of Herakleios = 1st of daughters of Khosru = 1st of ʻUmar.
AS 944 = Ol. 352, 4 = 23rd of Herakleios = 1st of others = 2nd of ʻUmar.
AS 945 = Ol. 353, 1 = 24th of Herakleios = 1st of Yezdegerd = 3rd of ʻUmar.
AS 954 = Ol. 355, 2 = 1st of Constans = 10th of Yezd. = 12th of ʻUmar.
AS 955 = Ol. 355, 3 = 2nd of Constans = 11th of Yezd. = 1st of ʻUthman.
AS 956 = Ol. 355, 4 = 3rd of Constans = 12th (and last) of Yezdegerd = 2nd of ʻUthman.
AS 967 = Ol. 358, 3 = 14th of Constans = 1st of ʻAli and Muʻawiya.
AS 972 = Ol. 359, 4 = 19th of Constans = 1st of Muʻawiya.
AS 981 = Ol. 362, 1 = 1st of Constantine = 10th of Muʻawiya.
AS 992 = Ol. 364, 4 = 12th of Constantine[1]) = 1st of Yazid.
AS 997 = Ol. 366, 1 = 1st of Justinian = 1st of ʻAbd Al Malikh.
AS 1007 = Ol. 368, 3[2]) = 1st of Leontius = 11th of ʻAbd Al Malikh.
AS 1010 = Ol. 369, 2 = 1st of Tiberius = 14th of ʻAbd Al Malikh.
AS 1017 = Ol. 371, 1 = 1st of Justinian = 1st of Al Walid.]

4) Here the MS of James ends: what follows is taken from Mich.
1) El. Nis. in his list of Emperors taken from "Ptolemy, Theon, James of Edessa, and trustworthy writers" (Brit. Mus. Add. MS 7197 fol. 10 v) has "Constantine and Tiberius and Herakleios his sons 9 years. Constantine alone 7 years."
2) From this point onwards the Olympic years in Mich. are faulty, being one year in advance of the Seleucid dates. I restore the correct reckoning in accordance with the scheme of James.

Addenda.

p. 262. According to El. Nis. (fol. 88 r) the chronicle of James was written in AS 1003 (692).
p. 263. El. Nis. also cites James for the death of Phokas and accession of Herakleios (AS 921), where his sentence is in a somewhat different form from that in our MS.

Die Saptapadārthī des Śivāditya.

Von

A. Winter.

I.

The *Saptapadārthī* (of the Vaiśeṣika system) of *Śivāditya* together with its Commentary the *Mitabhāṣiṇī* of *Mādhava Sarasvatī* edited by *Rāmaśāstrī Tailaṅga*, Assistent Professor, Sanskrit College, Benares (in: The Vizianagram Sanskrit Series vol. VI, Benares 1893).

Die Wichtigkeit der Saptapadārthī konnte sich nicht besser erweisen, als dadurch, dass unabhängig von einander in demselben Jahre zwei „erste Ausgaben" von ihr erschienen sind, eine in Deutschland und eine in Indien. Es verlohnt sich deshalb wohl der Mühe, die obengenannte Ausgabe des Rāmaśāstrī Tailaṅga einer kurzen Besprechung zu unterziehen.

Diese Ausgabe hat ihren besonderen Wert in der ziemlich reichhaltigen, in Sanskrit abgefassten Vorrede und in dem dem Texte beigedruckten Kommentare; in richtiger Weise hat der Hrsg. die Mitabhāṣiṇī gewählt, den bei weitem besten Kommentar; die Hoffnung, die ich in der praefatio meiner Ausgabe in die Worte kleidete: maior horum scholiorum pars digna est, quae typis edatur, hat sich also wider Erwarten schnell erfüllt.

Die Praefatio zerfällt in drei Teile: Untersuchungen über Śivāditya, den Verfasser des Textes, über Mādhavasarasvatī, den Autor der Mitabhāṣiṇī, und Notizen über die gebrauchten MSS. des Textes und des Kommentares. Der erste Teil gliedert sich wieder in drei Unterabteilungen, deren Inhalt Untersuchungen über den Namen des Verfassers, seine Lebenszeit und sein zweites Werk, Lakṣaṇamālā, bilden; über die verschiedenen Namen der Saptapadārthī selbst (Saptapadārthasūtra, Saptapadārthaprakaraṇa, Saptapadārthanirūpaṇa) finden sich keine Angaben.

Dass der Autor des Werkchens Śivāditya (Śivādityamiśra) heisst, steht so fest, dass das Vorkommen eines anderen Namens — R. T. findet in der Subscriptio eines MS. der Mitabhāṣiṇī den Namen Vyomaśivācārya als den des Verfassers der Saptapadārthī — keine Beachtung verdient.

Was die Untersuchung über Śivādityas Lebenszeit betrifft, so hat der indische Hrsg., wie zu erwarten war, bedeutend mehr und bessere Zeugnisse beigebracht, als es einem deutschen Hrsg. möglich gewesen wäre. Wenn die angezogenen Stellen nur andeutungsweise und nicht genau nach dem Wortlaut, wie wir es wünschen, abgedruckt sind, wenn ferner manches erwähnt ist, was zur Aufhellung der betr. litteraturgeschichtlichen Fragen ohne Belang ist, und wenn auch die Reihenfolge der beigebrachten Angaben eine andere hätte sein sollen, als sie ist, kurz, wenn auch ein deutscher Hrsg. das Material richtiger und geschickter zu bearbeiten verstanden hätte, so thut das doch dem Wert der Arbeit R. T.'s nur wenig Eintrag.

Von der Verwertung des Materiales folgendes Beispiel: die Subscriptio eines Mitabhāṣiṇī-MS. wird benutzt zur Bestimmung der Lebenszeit des Śivāditya; im Fortgange der Untersuchung wird jedoch diese Bestimmung durch andere Subscriptionen älterer MSS. wertlos. Dass aber die obige Subscriptio zur Datierung des Autors der Mitabhāṣiṇī verwandt werden muss, daher bei der Datierung des Śivāditya besser fortgeblieben wäre und nur bei der Datierung des Mādhavasarasvatī hätte angezogen werden sollen, hat der Hrsg. ausser Acht gelassen.

Die Untersuchung über die Person des Śivāditya stützt sich nun auf folgendes: Unter den von Bhandarkar (Report 1880/81, nicht 1882/83) durchgesehenen MSS. befindet sich ein im Besitz des Jinavardhanasūri gewesenes Palmblatt-MS. von Udayana's Tātparyapariśuddhi (= Nyāyavārtikapariśuddhi, Aufrecht Cat. Cat.), welches auf später hinzugefügten Blättern in abwechselnder Handschrift die Jahreszahlen A. D. 1247 und 1414 enthält und den Beinamen des Śivāditya, Nyāyācārya, nennt. Darauf (warum nicht vorher?) knüpft die Untersuchung an Jinavardhanasūri, den Verfasser eines Kommentars zu Saptap., an. Jinav. hat, wie auch Bhandarkar (Report 1882/83 p. 25) mitteilt, bis saṃv. 1475 gelebt; demnach wäre Śivāditya vor dem 14. Jh. p. Chr. n. anzusetzen.

Ferner ergiebt die schon oben erwähnte Mitabhāṣiṇīsubscription (1523 A. D.), dass Śivāditya spätestens im 14. oder 15. Jh. gelebt haben könnte. Nach den Ergebnissen dieser drei Angaben, des Palmblatt-MS., der Zeit des Jinavardhanasūri und der Mitabhāṣiṇīsubscription, wird es klar, dass gerade die umgekehrte Reihenfolge der Angaben die richtige gewesen wäre.

Das Wichtigste ist jedoch das, was folgt, die Besprechung der Notiz der Tattvacintāmaṇi des Gaṅgeśvara oder Gaṅgeśopādhyāya. In der Kalkuttaer Ausgabe dieses Werkes, p. 830, im Abschnitt über *nirvikalpakapratyakṣa*, wird Śivāditya mit Namen erwähnt; Gaṅgeśopādhyāya aber lebte im 12. Jh.; folglich wäre für Śivāditya das 12. Jh. als terminus ante quem erreicht.

Die noch weiter gehende Untersuchung scheint nicht ganz

einwandsfrei zu sein. Śrīharṣa soll im Khaṇḍana (= Khaṇḍanakhaṇḍakhādhya) verschiedene Lehrsätze unseres Autors erwähnen; leider zitiert R. T. nur einen einzigen, diesen einzigen aber falsch. Die angegebene Definition lautet in der Saptapad. nicht: *tattvānubhūtiḥ pramā* sondern: *tattvānubhavaḥ pramā.* Ob Śrīharṣa gerade bei diesem Satze den Namen Śivāditya erwähnt, giebt R. T. nicht an. Dass Śaṅkaramiśra, der Kommentator des Khaṇḍana, den Verfasser jener Sätze Nyāyācārya nennt, zwingt noch nicht zu der Annahme, damit könne nur Śivāditya gemeint sein; allerdings bezeichnet Śaṅkaramiśra den Śivāditya mit dem Namen Nyāyācārya da, wo er von ihm als dem Verfasser der Lakṣaṇamālā spricht. Die ganze Sachlage wäre aufgehellt, wenn es der Hrsg. der Mühe für wert gehalten hätte, mehrere oder alle der von Śrīharṣa dem Śivāditya zugeschriebenen Definitionen wörtlich abzudrucken. Die Lebenszeit Śrīharṣas wird auf 1094 A. D. bestimmt; Bühlers Angabe (Report 1874/75 p. 8), wonach Śrīharṣa ans Ende des 12. Jh. zu setzen ist, wird nicht berücksichtigt. Dass er vor Gaṅgeśvara gelebt hat, geht daraus hervor, dass er in der Tattvacintāmaṇī erwähnt wird. Nun hat aber sein Lehrer Mammaṭabhaṭṭa unter dem Saṃv. 1150 (A. D. 1094) geborenen Könige Jaśaskaradeva gelebt; folglich hat Śrīharṣa selbst im 12., vielleicht bis ins 13. Jh., gelebt, was sowohl mit der Angabe des Rājaśekhara bei Bühler (a. a. O.) vollkommen übereinstimmt, als auch mit dem oben gefundenen terminus ante quem. Der Hrsg. setzt nun aber saṃv. 1150 = śākav. 889 und kommt auf diese Weise dazu, die Zeit des Śivāditya endgültig in das 9. Śāka-Jh. (10. Jh. p. Chr.) zu setzen. Hierbei erwähnt R. T. auch, dass Śivāditya, wie vor Srīharṣa, so auch vor Udayana gelebt habe — Śrīharṣa und Udayana sind Zeitgenossen gewesen, denn sie erwähnen sich gegenseitig. — Auch diese Behauptung wird hinfällig.

Wichtig und neu ist der die Lakṣaṇamālā, das zweite Werk des Śivāditya, betreffende Abschnitt der Einleitung. Ob sie etwa eine nähere Ausführung des zweiten Teiles der Saptap. bot, der Definitionen der im ersten Teil, der *uddeśa*, aufgeführten Begriffe, oder ein ganz selbständiges Werk war, wird nicht erörtert. Die Lakṣaṇamālā wird erwähnt als von Śivāditya herrührend in dem von Pratyaksvarūpa verfassten Kommentare der Citsukhī und in Śaṅkaramiśras obenerwähntem Kommentare zu Śrīharṣas Khaṇḍana. Der Beweis, dass diese Lakṣaṇam. ein von der Saptapad. verschiedenes Buch ist, ist klar und zwingend: in ihr war als erstes lakṣaṇa nach dem Citsukhīkommentare das des Begriffes *pramā* angeführt; die sonstigen angeblich der Lakṣaṇam. entnommenen Definitionen haben eine von der in der Saptap. angewandten verschiedene Form. —

Über Mādhavasarasvatī, den Verfasser der Mitabhāṣiṇī, erfahren wir leider wenig. Dass er nach Udayana und den Udayanācāryas gelebt hat, geht daraus hervor, dass er die Udayanācāryas als Gewährsmänner und den Udayana und seine Werke mit Namen nennt.

Nun sind die Udayanāc. ans Ende des 10. Jh. (A. D.) zu setzen; zwischen diese Zeit und das in der angegebenen Subskription genannte Jahr 1523 A. D. fällt das Auftreten des Mādhavasarasvatī. Alles was über Sarvajñātmamuni und über den König Manukulāditya gesagt wird, auch die Festsetzung des Śaṅkara auf 680 A. D., die nichts Neues besagt, trägt zur Bestimmung des Mādhavasar. nichts bei. Doch mögen die angeführten Daten für manche von Interesse sein. Dem Hrsg. scheint nämlich der sonst unbekannte König Manukulāditya aus der bis 733 A. D. regierenden Cālukyafamilie zu stammen, deren Mitglieder die Beinamen *mānavyagotra* gehabt haben sollen; nach seiner Meinung kann *mānavya* für *manugotrodbhava* stehen. Jene Könige haben ausserdem Āditya geheissen: Vikramāditya, Vinayāditya, Vijayāditya. Willkürlich nimmt er nun an, dass jener Manukulāditya gleich sei einem der beiden Vikramāditya; wenn man annehme, dass der zweite der von Sarvajñātmanuni gemeinte sei (747 A. D.), so passe alles vorzüglich: Śaṅkaramiśra habe 680 gelebt, sein Schüler, eben der Sarvajñātmamuni, habe dann unter jenem Könige gelebt. Von irgend einer Sicherheit ist dabei keine Rede. —

In der Textgestaltung vermissen wir, wie nicht selten bei indischen Ausgaben, die notwendige Sorgfalt. Aus den variae lectiones ergiebt sich nicht, welche MSS. Abweichungen enthalten, nur die Abweichungen selbst werden angemerkt. Dass eine Anzahl kleiner Verschiedenheiten von der deutschen Ausgabe vorkommen, kann nicht auffallen, das notwendiger Weise eklektische Verfahren bei der Textkonstruktion bedingt das. Bedeutender ist vielleicht folgendes: P. 20: *kapila* ist vorzuziehen, da von 11 MSS. — die von mir benutzten zähle ich hinzu — nur 2 *kapiśa* bieten. — P. 20: *caturvidham* (*parimāṇam*) statt *vividham.* — P. 21: *tacceśvaraghrāṇa*⁰ gehört nicht hierher, sondern nach p. 60, wo dieser Satz ja sonst unnötig wiederholt wäre. — P. 27: der über die *guṇas* im allgemeinen handelnde Abschnitt ist in vollständige Unordnung geraten durch die Auslassung zweier Sätze; statt ... *śabdā avyāpakāḥrm*⁰ muss es heissen: .... *śabdā anityaikarūpāḥ. anye nityānityarūpāḥ. saṃyogavibhāgasukhaduḥkhadveṣasaṃskāra dharmādharmaśabdā avyāpakāḥ. buddhīcchāprarm*⁰. Nach der Mitabhaṣiṇī kann diese Stelle, wenn die MSS. des Textes nicht genügen, zweifelhaft sein; andere Kommentare, die Śiśubodhinī, Saptapadārthaṭīkā und die Padārthacandrikā, bezeugen genau die obige Fassung. — P. 30: *viśiṣṭam* statt *vaiśiṣṭyam*; die Mehrzahl der MSS. — 8 gegen 3 — bestätigen *viśiṣṭam*; *vaiśiṣṭyam* wird ja erst p. 78 definiert. — P. 35, 18: ..*jñāna*⁰ ist offenbar übersehen worden; sämtliche Kommentare schreiben: *idānīm lakṣaṇādhīnatvāttattvajñanajñānasya lakṣ*⁰. — P. 36: *prayogastu*⁰ ohne Interpunktion und falsch; hier hat sich der Hrsg. offenbar keinen Rat gewusst. In der That ist gerade an dieser Stelle die Menge der Varianten, besonders auch inbetreff der Interpunktionszeichen, so gross in allen

MSS. des Textes, dass man nur nach den Kommentaren und nach den Regeln des nur ausschliessenden Schlusses Ordnung hineinzubringen vermag; ich verweise auf meine Lesart. — P. 66: die angeführten Definitionen der *hetvābhāsas* stimmen hier mit den p. 23 aufgezählten Scheingründen nicht überein; vgl. meine Ausgabe adnot. 41.

Eine Kapiteleinteilung fehlt; kein MS. hat eine solche. Unangenehme Verstösse gegen die richtige Abgrenzung der Abschnitte liegen an folgenden Stellen vor: P. 27, 3 etc.: mit *atra gandha*⁰ beginnt ein neuer Abschnitt, der über die *guṇas* insgesamt handelt. — P. 28, 1: mit *utkṣepaṇādayo*⁰ beginnt auch hier ein neuer Abschnitt; der Verf. geht von den *guṇas* zu den *karmāṇi* über. — P. 37: der erste Satz: *evaṃ sarvatra*⁰ ist der Schlusssatz des vorhergehenden, der zweite Satz: *tatra padārthalakṣ*⁰ ist der Anfangssatz des folgenden Abschnittes. Ein Abtrennen dieser Sätze von ihren Abschnitten, besonders aber das Zusammenfügen zweier so heterogener Sätze, ist ganz unbegründet. — P. 67: die Zeilen *upajīvyapram*⁰ gehören eng zum vorhergehenden Abschnitte, die Trennung ist daher zwecklos, ebenso p. 75 die Absonderung des Abschnittes *anyonyābhava*⁰ von dem vorhergehenden Absatze.

Trotz dieser Ausstellungen ist der Text brauchbar, ebenso der Text des Kommentars, der natürlich von den beiden von mir durchgesehenen MSS. der Mitabhāṣiṇī noch mehr variiert, als dies bei den Saptap.-MSS. der Fall ist.

II.

Śivāditya's Buch über die sieben Kategorieen

ins Deutsche übersetzt von A. Winter. [1]

Verehrung dem Gaṇeśa, Verehrung dem Śiva, dem Urgrunde der Welt, der Brücke über den Strom des Erdenlebens, dem Beherrscher aller Wissenschaften, unserem Lehrer!

A. Aufzählung. [2]

I. Die Kategorieen sind die Objekte der wahren Erkenntnis; es sind dies folgende sieben: Substanz, Eigenschaft, Handlung, Gattung, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein. 1) Substanzen sind hierbei folgende neun: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Luft, Zeit,

1) Text, lat. Übersetzung und Noten in meinem Schriftchen „Śivādityi Saptapadārthī" cet., Leipzig, Otto Harrassowitz 1893; Text und Kommentar (Mitabhāṣiṇī) in der beinahe gleichzeitig mit meiner Ausgabe erschienenen indischen Publikation des Rāmaśāstrī Tailaṅga in The Vizianagram Sanskrit Series vol. VI.

2) Die Einteilung in Kapitel und Unterabteilungen entspricht der in meiner Ausgabe angewandten.

Raum, Seele und innerer Sinn. 2) Eigenschaften giebt es vierundzwanzig: Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Verstand, Gut, Übel, Begierde, Hass, Anstrengung, Schwere, Flüssigsein, Zähsein, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut. 3) Handlungen giebt es fünf: Aufwärtswerfen, Abwärtswerfen, Zusammenziehung, Ausdehnung, Bewegung in unbestimmter Richtung. 4) Gattungen giebt es drei: höhere, niedere und mittlere. 5) Besonderheiten giebt es unendlich viele, und zwar ebenso viele als unvergängliche Substanzen existieren, mit denen sie verbunden sind. 6) Die Inhärenz ist nur von einer Art. 7) Das Nichtsein ist vierfach: das vorhergehende, das durch Vernichtung verursachte, das absolute und das gegenseitige.

II. 1) Erde ist entweder ewig oder vergänglich; in Atomform ewig, in Produktform vergänglich. Erdprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Erdkörper, z. B. die unsrigen, sind durch die Gesichtswahrnehmung allgemein bekannt; Sinnesorgane aus Erde (Geruch) geben den Geruch an; Sinnesobjekte aus Erde sind Töpfe u. a. 2) Auch Wasser ist entweder ewig oder vergänglich; Wasseratome sind ewig, fertige Produkte aus Wasser sind vergänglich; solche Produkte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Wasserkörper giebt es im Reiche des Varuṇa (Neptun), Sinnesorgane aus Wasser (Geschmack) geben den Geschmack an, Sinnesobjekte aus Wasser sind das Meer u. a. 3) Auch Feuer ist entweder ewig oder vergänglich, ewig in Atomform, vergänglich in Produktform. Feuerprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte. Feuerkörper kommen vor im Reich des Āditya (Sol); das aus Feuer bestehende Sinnesorgan (Gesicht) giebt die Farben an; Sinnesobjekte aus Feuer sind das irdische (flammende Herd-)Feuer, das himmlische, das im menschlichen Leibe und das in Bergwerken befindliche. 4) Ebenso ist der Wind entweder ewig oder vergänglich; ewig in Atomform, vergänglich in Form fertiger Produkte. Windprodukte sind entweder Körper oder Sinnesorgane oder Sinnesobjekte oder Lebenswinde (Hauche). Windkörper giebt es im Reiche des Vāyu; das aus Wind bestehende Sinnesorgan (Gefühl) giebt die Berührungen an; Wind als Sinnesobjekt verursacht die Bewegungen der Bäume u. s. w.; die Lebenshauche befinden sich im Innern des menschlichen Leibes; sie haben verschiedene Namen je nach ihren Funktionen: Aushauch etc. Die Windstille entsteht durch eine blosse Zusammenhäufung von Wind in Atomform, aus ihr kann ein Sinnesobjekt aus Wind nicht gebildet werden. 5) Luft ist unendlich vielfach (je nach dem Raume, in dem sie sich befindet) Luft in einem Topfe u. s. w. 6) Zeit ist dreifach: Zeit der Entstehung, des Bestehens, der Vernichtung. 7) Räume (Himmelsgegenden) giebt es elf: Ost, Südost, Süd, Südwest, West, Nordwest, Nord, Nordost, unten (Nadir), oben

(Zenith), schräg(?)[1]. In Wirklichkeit giebt es nur eine Luft, eine Zeit und einen Raum; wir nehmen jedoch an, dass sie vielfach sind je nach den Bedingungen, unter denen sie vorkommen. 8) Seelen giebt es zweierlei: die höchste (göttliche) und die menschlichen; die göttliche Seele ist die Gottheit selbst, sie ist nur eine; menschliche Seelen, zu denen unsere eigenen u. a. gehören, giebt es unendlich viele. 9) Auch der innere Sinn ist unendlich vielfach, weil er mit jeder einzelnen Seele zusammen vorkommt. 10) Luft, Zeit, Raum, Seele sind nur ewige Substanzen, die übrigen sind sowohl ewig als auch vergänglich.

III. 1) Es giebt sieben Farben: weiss, rot, gelb, schwarz, grün, braun und gemischt (bunt). 2) Auch der Geschmack ist siebenfach: süss, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer, salzig und gemischt. 3) Der Geruch ist zweifach: entweder angenehm oder unangenehm. 4) Die Berührung ist dreifach: kalt, warm und lau. 5) Die Zahl ist dreifach verschieden nach Einheit, Zweiheit und Vielheit. 6) Mass vierfach: klein, gross, lang und kurz. 7) Das Besonderssein kommt entweder nur an einem Dinge vor oder an mehreren. 8) Die Verbindung ist zweifach: entweder durch eine Handlung oder durch eine Verbindung verursacht. 9) Ebenso ist die Trennung zweifach: entweder durch eine Handlung oder durch eine Trennung verursacht. 10) Die Entfernung wird entweder auf die Zeit oder auf den Raum bezogen. 11) Auch die Nähe wird entweder auf die Zeit oder auf den Raum bezogen.

12) a] Verstand begreift zweierlei unter sich: Gedächtnis und Wahrnehmung. Wahrnehmung ist doppelter Art, entweder richtig oder unrichtig; die unrichtige Wahrnehmung ist wieder zweifach, zu ihr gehören nämlich Zweifel und Irrtum. Auch die richtige Wahrnehmung ist zweifach, sie wird nämlich durch die Sinnesorgane oder durch das Schlussverfahren vermittelt. Die sinnliche Wahrnehmung wird auf sieben verschiedene Weisen gewonnen: durch die Sinnesorgane (die fünf äusseren: Geruch, Geschmack, Gesicht, Gefühl, Gehör, den inneren Sinn) und durch die Gottheit.

b] Beim Schlussverfahren sind drei Arten des Schliessens zu unterscheiden nach der dreifachen Verschiedenheit des Kennzeichens (*liṅga*): das Schlussverfahren ist entweder nur einschliessend oder nur ausschliessend oder einschliessend und ausschliessend zugleich. c] Dabei sind wieder zwei Arten des Schliessens zu unterscheiden: man schliesst entweder für sich oder einem anderen gegenüber. d] Die Glieder, aus denen ein einem anderen gegenüber angewandter Schluss zusammengesetzt ist, sind: Behauptung, Grund, Beispiel, Anwendung (auf den vorliegenden Fall), Schluss. Die allgemeinen Regeln, die für beide Arten von Schlüssen gelten,

---

1) Vgl. meine Ausgabe p. 17; *raudrī* erklärt Mādhavasarasvatī durch *antarikṣapradeśa* (Luftraum).

sind folgende:)α das Kennzeichen muss an dem (in der Behauptung genannten) Gegenstande vorkommen; β) das Kennzeichen muss nach allgemeiner Annahme an dem im Beispiele genannten Gegenstande vorkommen; γ) das Kennzeichen muss von dem im Gegenbeispiele genannten Gegenstande ausgeschlossen und mit ihm unverträglich sein; δ) das zu beweisende darf durch keine entgegenstehende Sinneswahrnehmung als der Behauptung widersprechend dargethan werden; ε) es darf kein Gegengrund vorhanden sein.

e] Scheingründe giebt es folgende: unvollkommene, verhinderte, ausweichende, unbestimmte (durch Sinneswahrnehmung), später berichtigte uud problematische. f) Widerlegung und Traum gehören unter Zweifel und Irrtum. g] Die bestimmten und die unbestimmten Sinneswahrnehmungen gehören unter die wahren und falschen Vorstellungen. h] Ebendahin gehören auch Wiedererkennen, Verweigern, Annehmen und Gleichgültigkeit. Vermuten und Schwanken gehören unter Zweifel.

13) Ein Gut gehört entweder dem menschlichen Leben an oder ist göttlich. 14) Auch das Übel gehört entweder dem irdischen oder dem überirdischen Leben an; es entsteht aus der Gesamtheit seiner Ursachen. 15) Die Begierde ist doppelter Art; sie erstreckt sich entweder unmittelbar auf ihr Objekt (Glück) oder auf das, was dieses hervorbringt (Kranz). 16) Ebenso erstreckt sich der Hass entweder unmittelbar auf sein Objekt (Unglück) oder auf das, was dieses herbeiführt (Dornen). 17) Die Anstrengung bezieht sich entweder auf etwas Gebotenes oder auf etwas Verbotenes oder auf etwas Gleichgültiges. 18) Schwere erscheint entweder als Eigenschaft mehrerer Dinge, die zu einem Ganzen vereinigt sind, oder als Eigenschaft eines aus Teilen zusammengesetzten Dinges. 19) Das Flüssigsein ist entweder eine absolute, wesentliche oder eine zufällige Eigenschaft eines Dinges. 20) Das Zähsein gehört entweder zum Wesen seines Substrates oder beruht auf äusseren Umständen. 21) Die Spannkraft umfasst Schnelligkeit, Gedächtniskraft und Elastizität. 22) Verdienst ist das, was entweder antreibt oder abhält. 23) Die Sünde wird entweder durch Bestrafung oder durch Anbetung und andere gute Werke aufgehoben. 24) Der Laut ist entweder artikuliert oder unartikuliert.

25) Von diesen genannten Eigenschaften sind vergänglich: Geruch, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Gut, Übel, Hass, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut; die übrigen sind sowohl ewig als auch vergänglich. 26) Verbindung, Trennung, Gut, Übel, Hass, Spannkraft, Verdienst, Sünde und Laut sind nicht immer mit demselben Substrate verbunden; Verstand, Begierde und Anstrengung sind entweder immer mit demselben Substrate verbunden oder nicht; die übrigen Eigenschaften sind immer mit denjenigen Substraten verbunden, zu deren Wesen sie gehören.

IV. Das Aufwärtswerfen und die übrigen Handlungen be-

ziehen sich entweder auf Gebotenes oder auf Verbotenes oder auf Gleichgültiges.

V. Die Gattung beruht entweder auf der Gleichheit der wesentlichen Eigenschaften (der in ihr zusammengefassten Unterarten oder Einzeldinge), oder auf der Gleichheit anderer, unwesentlicher Merkmale (logische Gattung). Gattungen der ersten Art (Wesensgattungen) sind: Sein, Substanzsein, Eigenschaftsein; logische Gattungen: Reifsein u. a.

VI. Das vorausgehende Nichtsein und seine übrigen Arten sind unendlich vielfach, weil die (positiven) Dinge unendlich vielfach sind, auf welche das Nichtsein bezogen werden kann.

VII. Mitte ist Nichtsein von Entfernung und Nähe. Auch Finsternis ist eine Art Nichtsein. Die Bedeutung eines Dinges beruht auf seinem Wesen. Das (durch Unterscheidungsmerkmale) Bezeichnete vereinigt in sich das zu unterscheidende (charakterisierende) Merkmal, das zu charakterisierende Objekt und die Verbindung dieser beiden. Ähnlichkeit beruht auf einer logischen Gattung. Leichtsein ist Nichtsein von Schwere. Auf dieselbe Weise (wie hier) sind auch andere Begriffe (die man sonst als Kategorieen auffasst), unter die angeführten sieben Kategorieen einzurechnen; z. B. Zahl unter die Kategorie Eigenschaft.

VIII. Ursache ist das, was im Vorhergehenden bei den Substanzen als ewig bezeichnet worden ist (die nur ewigen und die in Atomform ewigen Substanzen II. 10)); das Vergängliche ist entweder Ursache oder Produkt. Es giebt drei Arten von Ursachen: inhaerierende (stoffliche), nicht inhaerierende (nächste) und wirkende (Instrumental-)Ursachen.

Andere Einteilungen der Kategorieen, Substanzen u. s. w. sind von selbst zu erschliessen.

IX. Die Erkenntnis des wahren Wesens dieser Kategorieen ist die Ursache der ewigen Glückseligkeit. Das Wesen eines Dinges beruht auf einer Daseinsform, die nicht durch eine Übertragung von etwas ausserhalb des Dinges Gelegenem mit ihm verknüpft wird, sondern von vorn herein mit ihm selbst aufs engste verbunden ist. Die Erkenntnis dieses Wesens kann auf vierfache Weise geschehen: durch Überlieferung (Geschriebenes oder Gehörtes), Überlegung, Betrachtung und sinnliche Vergegenwärtigung. Die ewige Glückseligkeit selbst besteht in dem Nichtsein aller Übel, welches erreicht wird durch die Vernichtung und zugleich besteht mit der Vernichtung aller Ursachen der falschen Erkenntnis, wobei diese Ursachen vernichtet werden durch die Ursachen der wahren Erkenntnis. Es giebt einunzwanzig Arten von Übeln: die Körper, die sechs Sinnesorgane, die sechs Arten von Sinnesobjekten (die durch die sechs Sinnesorgane wahrgenommen werden), die sechs Arten der Erkenntnis (die entstehen durch die Verbindung der Sinnesorgane mit dem entsprechenden Sinnesobjekten), die Güter, die Übel.

B. Definitionen.

X. Da die vollkommene Erkenntnis, die auf der Erkenntnis von dem wahren Wesen der Kategorieen beruht, erreicht wird durch Definitionen, so sollen jetzt die Definitionen (der in der Aufzählung genannten Begriffe) angeführt werden. Eine Definition kommt nun aber zu stande (durch ein besonderes Merkmal oder) durch den besonderen (Haupt-)Grund des nur ausschliessenden Schlussverfahrens. Ein solcher Schluss hat folgende Form:

das besondere (Unterscheidungs-)Merkmal kommt anderen (als den in Frage stehenden) Dingen nicht zu,

denn es ist gleich dem Hauptgrunde des nur ausschliessenden Schlusses;

was auch anderen Dingen zukommt, das ist auch nicht gleich diesem besonderen Grunde, z. B. das Versehensein mit Rauch;

nun verhält es sich aber bei den besonderen Merkmalen nicht so; wenn also jemand behauptet, dass das besondere Merkmal nicht gleich ist jenem Grunde und auch anderen Dingen zukommt, so hat er Unrecht;

folglich kommt das besondere Merkmal anderen Dingen (als den in Frage stehenden) nicht zu.

In dieser Weise muss immer die Gültigkeit der Definitionen durch ein Schlussverfahren geprüft werden.

XI. Die Definitionen der Kategorieen sind folgende: 1) Substanz gehört zur Gattung Substanzsein, hat Eigenschaften und ist inhärente Ursache. 2) Eigenschaft gehört zur Gattung Eigenschaftsein, umfasst in sich Unterarten (die einzelnen Eigenschaften), kommt den Handlungen nicht zu, und kann nie inhärente Ursache sein. 3) Handlung gehört zur Gattung Handlungsein und ist die nächste Ursache für den Anfang von Verbindungen und Trennungen. 4) Gattung ist ewig, und, während sie selbst nur eine ist, inhärieren viele Dinge zugleich in ihr. 5) Besonderheit kann nicht Gattung sein und haftet an einem Dinge. 6) Inhärenz ist eine ewige Verbindung. 7) Nichtsein ist ein Begriff, dessen Erkenntnis vermittelt wird durch die Erkenntnis des seienden, dem Nichtsein entgegengesetzten Dinges, auf welches das Nichtsein bezogen wird.

XII. 1) Erde umfasst die Gattung Erdesein und hat Geruch (als besondere (Haupt-)Eigenschaft). 2) Wasser umfasst die Gattung Wassersein und hat kalte Berührung. 3) Feuer umfasst die Gattung Feuersein und hat heisse Berührung. 4) Wind gehört zur Gattung Windsein, ist farblos und hat (weder kalte noch heisse) Berührung. 5) Luft ist diejenige Substanz, deren (besondere) Eigenschaft der Laut ist. 6) Zeit ist diejenige Substanz, an der die nächste Ursache für Entfernung und Nähe haftet, die durch Umdrehungen der Sonne entstehen, ist aber nicht das materielle

Substrat, an dem Entfernung und Nähe vorkommen. 7) Raum ist diejenige Substanz, an der die nächste Ursache für die durch eine Verbindung mit der Sonne nicht hervorgebrachten Entfernungen und Nähen haftet, ist aber nicht das materielle Substrat dieser Eigenschaften. 8) Seele umfasst die Gattung Seelesein, ihre (besondere) Eigenschaft ist Verstand. 9) Innerer Sinn gehört zur Gattung Sinnsein, hat keine Berührung und ist die gemeinsame Grundlage der Handlungen.

XIII. 1) Farbe ist diejenige Eigenschaft, welche die Gattung Farbesein umfasst und nur durch den Gesichtssinn wahrgenommen wird. 2) Geschmack diejenige, welche zur Gattung Geschmacksein gehört und durch den Geschmack wahrgenommen wird. 3) Geruch diejenige, welche zur Gattung Geruchsein gehört und durch den Geruchssinn wahrgenommen wird. 4) Berührung diejenige, welche zur Gattung Berührungsein gehört und nur durch den Gefühlssinn wahrgenommen wird. 5) Zahl gehört zur Gattung Zahlsein und ist die besondere Ursache für die Anwendung des Zählens. 6) Mass gehört zur Gattung Masssein und ist die besondere Ursache für die Anwendung des Messens. 7) Besonderssein gehört zur Gattung, welche alles Besonderssein umfasst und ist die besondere Ursache zur Anwendung der Ausdrücke, je einer, je zwei u. s. f. 8) Verbindung umfasst die Gattung Verbindungsein und ist eine vergängliche Verknüpfung. 9) Trennung gehört zur Gattung Trennungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Getrenntem spricht. 10) Entfernung gehört zur Gattung Entfernungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Entferntem spricht. 11) Nähe gehört zur Gattung Nähesein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Nahem spricht. 12) Verstand umfasst die Gattung Verstandsein und ist eine Art Licht, das in der Seele wohnt. 13) Gut umfasst die Gattung Gutsein und wird erkannt an dem ihm selbst innewohnenden Glücke. 14) Übel gehört zur Gattung Übelsein und wird erkannt an dem ihm selbst anhaftenden Unglücke. 15) Begierde umfasst die Gattung Begierdesein und hat als besonderes Merkmal das Verlangen. 16) Hass umfasst die Gattung Hasssein und hat als wesentliche Eigenschaft das Aufflammen. 17) Anstrengung umfasst die Gattung Anstrengungsein und ist die besondere Ursache dafür, dass man von Anstrengung spricht. 18) Schwere umfasst die Gattung Schweresein, kommt an einem Dinge vor und ist die nächste Ursache für den Anfang des Fallens. 19) Flüssigsein umfasst die allem Flüssigsein übergeordnete Gattung, kommt an einem Dinge vor und ist die nächste Ursache für den Anfang des Fliessens. 20) Zähsein umfasst die jedem einzelnen Zähsein übergeordnete allgemeine Gattung, kommt dem Flüssigsein nicht zu und ist die besondere Ursache des Sichzusammenballens. 21) Spannkraft ist diejenige Eigenschaft, welche die Gattung Spannkraftsein umfasst und den Zustand (ihres Substrates) wiederherzustellen be-

strebt ist, aus dem sie selbst hervorgegangen ist. 22) Verdienst umfasst die Gattung Verdienstsein und ist die besondere Ursache des Gutes. 23) Sünde umfasst die Gattung Sündesein und ist die besondere Ursache des Übels. 24) Laut ist diejenige Eigenschaft, welche zur Gattung Lautsein gehört und durch das Gehör wahrgenommen wird.

XIV. Aufwärtswerfen ist diejenige Handlung, welche die allem Aufwärtswerfen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst, und die Ursache zur Verbindung des aufwärts zu werfenden Dinges mit einem höher gelegenen Orte. Abwärtswerfen ist diejenige Handlung, welche die jedem einzelnen Abwärtswerfen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst, und die Ursache zur Verbindung des abwärts zu werfenden Dinges mit einem niedriger gelegenen Orte. Zusammenziehung diejenige, welche die allen einzelnen Zusammenziehungen übergeordnete allgemeine Gattung umfasst und Krümmungen hervorbringt. Ausdehnung diejenige, welche die allen einzelnen Ausdehnungen übergeordnete allgemeine Gattung in sich schliesst und die gerade Richtung erzeugt. Bewegung diejenige, welche die Gattung Bewegungsein enthält und die Ursache ist für die Verbindung des zu bewegenden Dinges mit einem unbestimmten Orte.

XV. Eine höhere Gattung ist diejenige, welche in anderen (niederen oder mittleren) Gattungen inhäriert, in der selbst aber andere Gattungen nicht inhärieren. Eine niedere Gattung ist diejenige, in der andere (höhere) inhärieren, die selbst aber in anderen nicht inhäriert. Eine mittlere Gattung ist diejenige, die selbst in anderen (niederen, ihr untergeordneten) Gattungen inhäriert, in der aber auch andere (ihr übergeordnete) inhärieren.

XVI. Das frühere (dem Bestehen des Dinges vorausgehende) Nichtsein ist dasjenige, welches anfangslos ist, aber ein Ende hat; das durch Vernichtung hervorgebrachte (spätere, nach der Existenz des Dinges angenommene) ist das, welches einen Anfang hat, aber endlos ist; das absolute Nichtsein, auch Verbindungsnichtsein genannt, ist dasjenige, welches sowohl anfanglos als endlos ist; gegenseitig das, welches die Identität verschiedener Dinge verneint.

XVII. Ewig ist das, was nie vernichtet werden kann; vergänglich das, was der Vernichtung anheimfällt. Ein Atom ist unteilbar und mit Handlung verbunden. Der Teil ist die stoffliche Ursche des (ganzen) Dinges. Das vollendete (vollkommene) Ding ist Substanz in Form eines fertigen Produktes, das zur Bildung eines anderen Dinges nicht als Teil beiträgt. Das fertige Produkt ist charakterisiert durch sein eigenes früheres Nichtsein, dessen kontradiktorisches Gegenteil es selbst ist. Der menschliche Körper ist ein solches Produkt und die gemeinsame Grundlage der Empfindungen. Empfindung ist Wahrnehmung des Gutes oder Übels, die in dem, der die betreffende Empfindung hat,

vorkommen. Die gemeinsame Grundlage der Empfindungen ist das, mit dem eng verbunden die Seele das Gut oder Übel empfindet. Das Sinnesorgan ist die Ursache der Erkenntnis und nimmt die Sinnesobjekte wahr. Das Sinnesobjekt ist die Ursache dafür, dass die Seele empfindet.

XVIII. Das irdische Feuer, (die lohende Flamme u. a.) ist dasjenige, dessen Brennmaterial aus Erdstoffen besteht; das himmlische (der Blitz u. a.) das, dessen Brennmaterial aus Wasser besteht; das Leibesfeuer (die Ursache der Verdauung) ist dasjenige, dessen Brennmaterial sowohl Erde als Wasser sind; das Bergwerksfeuer ist dasjenige, welches kein Brennmaterial hat, z. B. Gold u. a.

XIX. Die Entstehung (eines Dinges) hängt davon ab, ob alle zu seiner Hervorbringung notwendigen Ursachen zu gleicher Zeit vorhanden und wirksam sind; sie sind zu gleicher Zeit vorhanden, wenn sie, obwohl sie mehrere sind, in einem und demselben Augenblick zusammentreffen. Ein Augenblick ist ein Zeitabschnitt, der bestimmt ist durch eine Handlung, die verbunden ist mit dem früheren Nichtsein einer Trennung, die nicht durch eine andere Trennung, sondern durch eine Handlung hervorgebracht wird; augenblicklich (oder unmittelbar vorübergehend) ist das, was nur einen Augenblick dauert. Das Bestehen (eines Dinges) fällt zusammen mit dessen Gegenwart; ein gegenwärtiges Ding aber ist dasjenige, welches seinem eigenen Wesen entspricht und befreit ist von seinem eigenen früheren Nichtsein, mit dem es vorher behaftet war; oder auch das, welches bezogen wird auf das frühere Nichtsein des durch das gegenwärtige Ding selbst hervorgebrachten Dinges. Vernichtung ist Untergang.

XX. Die menschliche Seele ist diejenige, welche dadurch zu Erkenntnissen kommt, dass sie mit dem Körper verbunden ist.

XXI. Das Zusammenvorkommen des inneren Sinnes mit jeder einzelnen Seele besteht darin, dass durch Verdienste oder Sünden, die in den einzelnen Seelen inhärieren, der Sinn (der die Güter und Übel, die Wirkungen der Verdienste und Sünden, wahrnimmt), mit der Seele verbunden wird.

XXII. 1) Die sieben Farben, die weisse u. s. w. werden durch die betreffenden Gattungen definiert, zu denen sie gehören. 2) Die sieben Geschmacksarten, der süsse u. s. w., werden ebenfalls durch die betreffenden Gattungen definiert. 3) Der angenehme und der unangenehme Geruch werden ebenfalls durch die den beiden Geruchsarten übergeordneten allgemeinen Gattungen definiert. 4) Die Berührungen, die kalte u. s. w., durch die betreffenden Gattungen. 5) Die Zahlen, die Einheit u. s. w. durch die Gattung der Einheit u. s. w. 6) Die Masse, das kleine u. s. w., durch ihre Gattungen. 8) Durch eine Handlung hervorgebracht ist diejenige Verbindung, deren nächste Ursache eine Handlung ist; durch eine Verbindung hervorgebracht diejenige,

deren nächste Ursache eine Verbindung ist. 9) Durch eine Handlung hervorgebracht ist diejenige Trennung, deren nächste Ursache eine Handlung ist; durch eine Trennung hervorgebracht diejenige, deren nächste Ursache eine Trennung ist. 10) 11) Auf die Zeit bezogen sind Entfernung und Nähe, wenn sie durch die Umdrehung der Sonne entstehen; auf den Raum bezogen dann, wenn sie nicht durch eine Verbindung mit der Sonne entstehen.

12) a] Das Gedächtnis(-Erkennen) ist dasjenige Erkennen, dessen besondere (Haupt-)Ursache die Erinnerungskraft ist; jede andere Art von Erkenntnissen ist Wahrnehmung. Die richtige oder wahre Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung des wahren Wesens (des betreffenden Dinges); die falsche Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung des nicht wahren Wesens. Der Zweifel ist eine unsichere Erkenntnis; der Irrtum ist eine sichere Erkennnis des nicht wahren Wesens. Die richtige sinnliche Wahrnehmung ist diejenige Wahrnehmung des wahren Wesens eines Dinges, bei der die Mittel der Erkenntnis für sich selbst nicht erkannt werden (wie das beim Schlussverfahren geschieht). Mittel der Erkenntnis ist, was immer zugleich besteht mit der wahren Erkenntniss. Ein sinnliches Beweismittel ist das, was immer zusammen besteht mit der durch Sinneswahrnehmung gewonnenen Wahrheit; dies geschieht durch die Gottheit, den Geruch, den Geschmack, das Gesicht, das Gefühl, das Gehör und den inneren Sinn.

b] Das Schliessen ist ein Verfahren, das charakterisiert ist durch eine Wahrheit, die durch eine logische Erkenntnis vermittelt wird; das Schlussverfahren beruht auf der Erkenntnis eines Kennzeichens, die den Inhalt hat, dass das Kennzeichen Merkmal des Subjektes (des in Rede stehenden Gegenstandes) ist, und dass es immer in steter Begleitung mit dem zu Beweisenden (Prädikate) vorkommt. Die stete Begleitung (*vyāpti*) ist eine Art Verbindung zwischen dem stets Begleitenden (*vyāpaka*) und dem stets Begleiteten (*vyāpya*), bei der kein besonderer Fall (*upādhi* als Bedingung der steten Begleitung) in Betracht kommt. Das Kennzeichen ist Merkmal oder Attribut des Subjektes, wenn das stets Begleitete mit dem Subjekte verbunden ist. Das stets Begleitende ist gleich dem zu Beweisenden; das stets Begleitete ist das Kennzeichen selbst. Ein besonderer Fall tritt ein, wenn eine besondere Bedingung nicht stets zusammen vorkommt mit dem beweisenden Kennzeichen, sondern nur immer mit dem zu Beweisenden.

Das Schlussverfahren ist nur einschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, immer zusammen vorkommt mit dem im (positiven) Beispiele genannten Gegenstande, ein (negatives) Gegenbeispiel nicht vorhanden ist, das zu Beweisende nicht durch eine entgegenstehende sinnliche Wahrnehmung widerlegt wird, und ein genügender Gegenbeweis nicht vorhanden ist.

Das Schlussverfahren ist nur ausschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, ein (positives) Beispiel nicht vorhanden ist, das genannte Kennzeichen dem im (negativen) Gegenbeispiele genannten Gegenstande nicht zukommen kann, das zu Beweisende durch eine entgegenstehende sinnliche Wahrnehmung nicht widerlegt wird, und kein genügender Gegenbeweis vorhanden ist. Das Schlussverfahren ist sowohl einschliessend als ausschliessend, wenn das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, immer zusammenvorkommt mit dem Beispielsubjekte, nicht zukommt dem Gegenbeispielsubjekte, das zu Beweisende durch keine entgegenstehende Sinneswahrnehmung widerlegt wird, und kein genügender Gegenbeweis vorhanden ist.

Subjekt ist dasjenige, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden (Prädikate) fraglich ist (und eben erörtert wird). Subjekt im (positiven) Beispiele ist das, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden bestimmt und unzweifelhaft ist. Subjekt im (negativen) Gegenbeispiele ist das, dessen Verbundensein mit dem zu Beweisenden unmöglich ist.

c] Der für die schliessende Person selbst vollzogene Schluss kommt zustande nicht durch sprachliche Wörter, sondern durch die blosse Bedeutung von Wörtern; der für andere Personen zu deren Überzeugung vollzogene Schluss dagegen durch den Gebrauch von sprachlichen Wörtern. Das Wort selbst ist (eine Art) Schluss, weil es ein unsichtbarer Gegenstand des Schliessens ist, und weil es (als Kennzeichen mit den anderen im Satze gebrauchten Wörtern) ein bestimmtes Verhältnis (des Aufeinanderbezogenseins) bildet.

d] Die Behauptung giebt an, dass das Subjekt (der in Frage stehende Gegenstand) mit dem zu Beweisenden (und Behaupteten, dem Prädikate) verbunden ist; der Grund giebt an, dass das Kennzeichen Attribut des Subjektes ist, (es gegenwärtig begleitet); das (positive) Beispiel führt allgemein eine stete Begleitung (ein stetes Zusammenmiteinandervorkommen zweier Dinge) an, durch die gezeigt werden soll, dass das zu Beweisende in steter Begleitung mit dem Beispielsubjekte vorkommt; die Anwendung (des Beispieles auf das vorliegende Subjekt der Behauptung) giebt an, dass das Kennzeichen, ebenso wie beim Beispielsubjekte, so auch beim Hauptsubjekte in steter Begleitung mit dem zu Beweisenden vorkommt; der Schluss stellt fest, dass das zu Beweisende bestimmt am Subjekte vorhanden ist, indem zugleich die Verbindung mit dem Kennzeichen ausgesprochen wird.

e] Scheingründe entstehen, wenn die Glieder des Schlusses mangelhaft sind. Der unvollkommene Grund ist der, durch den keinerlei Sicherheit erreicht wird; der verhinderte Grund ist der, bei dem das genannte Kennzeichen nicht nur am Subjekte, sondern auch an einem Gegenbeispielsubjekte vorkommt; ausweichend ist ein Grund, wenn das Kennzeichen an allen drei

Subjekten (dem der Behauptung, dem des positiven Beispieles und dem des negativen Gegenbeispieles) vorkommt; unbestimmt ist ein Grund, wenn das Kennzeichen lediglich am Subjekte vorkommt und so zur Begründung des zu Beweisenden nicht genügt; zweifelhaft, wenn sich auf gleiche Weise einerseits zwar das zu Beweisende, andrerseits aber auch dessen Gegenteil beweisen lässt; später berichtigt, wenn durch eine Sinneswahrnehmung, deren Beweiskraft stärker als der Grund selbst ist, das Gegenteil des zu Beweisenden dargethan werden kann.

f] Die Widerlegung besteht darin, dass die etwas behauptende Person die Existenz dessen zuzugeben gezwungen wird, das immer zugleich besteht mit dem Gegenteil des von ihm Behaupteten. Dieses Eingeständnis besteht in der Zulassung einer Negierung, die deshalb erfolgt, weil immer die Negierung des einen (des Grundes) die Negierung des anderen (des begründeten) nach sich zieht. Der Traum ist (eine Art) Erkenntnis, die in dem durch den Schlaf beeinflussten (verdorbenen) inneren Organ entsteht; der Schlaf besteht in einem Verweilen des inneren Sinnes, der nicht durch Verdienste unterstützt wird, die aus Betrachtungen entstanden sind, an einem übersinnlichen Orte.

g] Unbestimmt ist eine Erkenntnis, wenn sie lediglich (die Existenz oder) das Wesen ohne dessen Besonderheiten erfasst; (bestimmt ist die Erkenntnis, wenn sie auch die besonderen Merkmale (des betreffenden Dinges), erfasst.

h] Wiedererkennen ist das (geistige) Erfassen einer Sache (oder Person) als identisch mit der in einer früheren Zeit gekannten. Die Verweigerung (eines Gegenstandes) beruht auf der Erkenntnis davon, dass der Gegenstand Übel verursacht. Die Annahme (eines Gegenstandes) beruht auf der Erkenntnis, dass er Gutes verursacht. Gleichgültigkeit entsteht den Gegenständen gegenüber, die weder Gutes noch Übles bringen. Schwanken ist eine unsichere nach zwei Seiten (Möglichkeiten) neigende Erkenntnis.

13) Ein Gut ist irdisch, wenn es abhängig ist von Mitteln, die man durch Anstrengung erreichen kann; es ist überirdisch, wenn es abhängig ist von Mitteln, die man durch einen Wunsch erreichen kann. 19) Flüssigsein ist absolut, wenn es nicht durch eine Verbindung (des mit dieser Eigenschaft versehenen Dinges) mit Feuer zustande kommt; es ist zufällig, wenn es durch eine Verbindung (des vorher mit dieser Eigenschaft des Flüssigseins nicht behafteten Dinges) mit Feuer entsteht. 21) Die Schnelligkeit ist diejenige (Art der) Spannkraft, welche durch eine Handlung entstanden ist; Erinnerungskraft diejenige, welche durch Erkenntnisakte entsteht; die Elastizität ist diejenige Spannkraft, welche das Geraderichten eines in eine gekrümmte Lage gebrachten Dinges verursacht. 26) Nicht immer an demselben Substrate kommen diejenigen Eigenschaften vor, welche an ebendenselben Dingen haften,

an denen ihr eigenes Nichtsein sich befinden kann; die von diesen verschiedenen Eigenschaften haben immer dasselbe Substrat.

XXIII. Handlungen sind geboten, wenn sie Verdienste, verboten, wenn sie Sünden, gleichgültig, wenn sie weder Verdienste noch Sünden hervorbringen.

XXIV. Die auf den wesentlichen Eigenschaften beruhenden Gattungen sind Geschlechtsgattungen, bei denen keine Hindernisse die Bildung der Gattung verbieten; logische Gattungen sind diejenigen, bei denen derartige Hindernisse vorkommen.

XXV. Die Finsternis ist ein Nichtsein (des Erblickens), das auf fälschlich angenommener schwarzer Farbe beruht. Eine Verbindung mit Erkenntnis besteht, wenn (das zu erkennende Ding) Objekt des Erkennens ist. Erkennbar ist, was in bestimmter Weise durch die Erkenntnis seines wahren Wesens·charakterisiert werden kann. Wenn wir die Eigenschaften und die übrigen Kategorieen zählen, so werden die Zahlen mit den Eigenschaften u. s. w. indirekt verbunden; deshalb beruht die Anwendung der Zahlen auf dieser indirekten Verbindung.

XXVI. Ursache ist, was zur Erzeugung eines Gegenstandes (Produktes) beiträgt; eine materielle (inhärierende, direkte) Ursache ist diejenige, die zur Hervorbringung eines Gegenstandes beiträgt, in dem diese Ursache selbst (z. B. als Stoff) inhäriert; eine nicht materielle (nächste, indirekte, nicht inhärierende) Ursache ist diejenige, die zur Herstellung des Gegenstandes wirklich beiträgt und mit der materiellen Ursache indirekt verbunden ist; die von diesen beiden Arten von Ursachen verschiedenen Ursachen sind Instrumentalursachen.

Körperlich ist eine Substanz, wenn sie eine gewisse Ausdehnung hat, die durch bestimmte Grössenverhältnisse angegeben wird; unkörperlich ist eine Substanz, wenn das nicht der Fall ist. Die Gesamtheit der Ursachen ist das, wodurch das (noch) nicht fertige Produkt charakterisiert wird.

Die Aufzählung ist die Angabe der Kategorieen (und ihrer Unterabteilungen) durch den blossen Namen (ohne Definitionen der Begriffe).

XXVII. In Erde inhärieren folgende Eigenschaften: Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Schwere, Flüssigsein und Spannkraft. In Wasser inhärieren Farbe, Geschmack, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Schwere, Flüssigsein, Zähigkeit und Spannkraft. In Feuer: Farbe, Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe, Flüssigsein und Spannkraft. In Wind: Berührung, Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe und Spannkraft. In Luft: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung und Laut. In Zeit

und Raum: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung und Trennung. In der Seele: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Verstand, Gut, Übel, Begierde, Hass, Anstrengung, Spannkraft, Verdienst und Sünde. Im inneren Sinn: Zahl, Mass, Besonderssein, Verbindung, Trennung, Entfernung, Nähe und Spannkraft. Handlung inhäriert in körperlichen Substanzen und ist vergänglich. Gattungen inhärieren in Substanzen, Eigenschaften und Handlungen. Besonderheiten in den ewigen Substanzen. Inhärenz und Nichtsein inhärieren nirgends. Die Substanz in Produktform dagegen inhäriert in den Teilen dieses Produktes; die Substanzen, welche nicht Produktform haben, inhärieren nirgends.

XXVIII. Die Vernichtung einer Substanz (in Produktform) geschieht durch die Vernichtung der materiellen oder der nächsten Ursache; die Vernichtung der Eigenschaft durch Vernichtung der stofflichen oder der nächsten oder der Instrumentalursache, oder durch andere (entgegengesetzte) Eigenschaften; die Vernichtung der Handlung durch Vernichtung der stofflichen oder nächsten Ursache und durch spätere Verbindungen; die des früheren Nichtseins durch die Gesamtheit der Ursachen, welche das dem Nichtsein entgegengesetzte (positive) Ding hervorbringen (auf welches das Nichtsein bezogen wird); die des gegenseitigen Nichtseins durch die Vernichtung des einen von den zwei Dingen, die im gegenseitigen Nichtsein stehend gedacht werden.

Die Entstehung der Substanzen, Eigenschaften, Handlungen erfolgt durch die (nötigen) inhärenten, nicht inhärenten und Instrumentalursachen; und zwar ist unter diesen drei die inhärente Ursache die Substanz, die nicht inhärenten Ursachen für Substanzen und Handlungen sind die Verbindungen; die nicht inhärenten Ursachen der Eigenschaften sind teils andere Eigenschaften derselben Art, teils andere Eigenschaften anderer Art, teils Handlungen. Allen gemeinsame Instrumentalursache ist die Gottheit, das Schicksal u. a. Die Entstehung des gegenwärtigen und des späteren (durch Vernichtung entstandenen) Nichtseins beruht lediglich auf Instrumentalursachen.

XXIX. Alle folgenden Sätze sind leicht verständlich. Charakterisiert ist etwas, was von (der Identität mit) anderen Dingen ausgeschlossen ist; charakterisierend (Attribut) ist das, was ausschliesst und mit dem zu charakterisierenden eine gemeinsame Grundlage hat, immer mit ihm zusammen vorkommt. Das immer zusammen Vorkommende wird ausgedrückt durch die Endungen desselben Kasus. Nebenbezeichnung (Accidens) ist das, was ein Ding ebenfalls unterscheidet, aber nicht immer mit ihm zusammen vorkommt; was nicht immer zusammen vorkommt, wird durch die Endungen verschiedener Kasus ausgedrückt. Die Bestimmung des Immerzusammenvorkommens und sein Gegenteil beruht auf einer indirekten Verbindung mit der Gattung des betreffenden Dinges.

Die allgemeine Durchdringung besteht in dem Verbundensein mit allen körperlichen Substanzen. Äusseres Zusammensein besteht in der Verbindung zweier Dinge, die sich (auch nach ihrer Verbindung) deutlich von einander unterscheiden lassen; inneres Zusammensein ist die Verbindung zweier Dinge derart, dass das eine die Grundlage bildet, das andere das auf ihr Beruhende ist, sodass sie sich nicht ohne weiteres von einander trennen lassen.

Die hier erörterten Lehrsätze bringen Heil und ewige Vollendung.

So lange die sieben Weltinseln, so lange die sieben Berge als Träger bestehen, so lange soll dieses Buch über die sieben Kategorieen die Dinge erklären.

Ende der von dem erhabenen Śivāditya verfassten Saptapadārthī.

Die ältesten Lautwerte einiger ägyptischen Buchstabenzeichen.

Von

Fritz Hommel.

In Band 46 (1892), S. 711 dieser Zeitschrift behält Steindorff zwar die 1889 von der Äg. Zeitschrift aufgestellte Transskription von 𓎼 als *g* und von 𓂧 (Hand) als *d* bei, glaubt aber doch S. 719 f., dass die beiden Laute ursprünglich nicht reines *g* und *d* waren, sondern dass ersteres mehr einem tönenden Explosivlaut (also etwa wie ק, ق in einigen Teilen Arabiens) ähnlich war, letzteres aber nicht dem semitischen Daleth, sondern dem ט, ط seiner Aussprache nach gleich zu setzen ist.

Dass aber in der ältesten Zeit, also ursprünglich, 𓎼 wirklich *g* und 𓂧 wirklich *d* war, erheben, wie ich glaube, folgende Beispiele zur Gewissheit:

äg. *ḳd* ein Gewicht, urspr. gleich dem babyl. Sekel, dessen Ideogramm (Silbenzeichen *ṭu*) auch die Aussprache *ḳuddu* hat.

äg. *ḳdd* „schlafen", babyl. *ḳuddud appâ-šu* „gesenkten Antlitzes" (einer, der einnickt, senkt oder beugt ja das Antlitz).

äg. *dmḏ* „vereinigen" (transpon. aus *ḏmd*), babyl. *ṣamâdu* „fest binden, zusammenfügen, anschirren".

äg. *ḏd* „Rückgrat", babyl. *ṣaddu* „Lehne, Rückhalt" (vgl. auch *sadîtu* „Proviant" mit *ḏdît* Merenrê Z. 309?).

äg. *rdî*, in gewissen Formen zu *dî* verkürzt, „geben", babyl. entweder *nadânu* (imper. *idin*) „geben" oder *nadû* (imper. *idi*) „hinlegen". Zum Übergang von *n* zu *r* vgl. babyl. *Unuk* zu *Uruk*, und umgekehrt äg. *sḫn* „umarmen" = babyl. *saḫâru* (aus älterem *saḫânu*?) „umschliessen".

äg. *dbw* „Schwein" (erst später Hippopotamus), babyl. *dabû* „Wildschwein".

äg. *dgꜣ* „sehen", babyl. *dagâlu* „sehen" (diese zweifellos richtige Gleichung nach Dyroff). Äg. *ꜣ* (Aleph) geht ja auch sonst oft genug auf urspr. *r* oder *l* zurück (vgl. z. B. äg. *mꜣ* „schauen", babyl. *amâru*; *nḏꜣ* „schützen", babyl. *naṣâru*; *sḫꜣ* „sich erinnern", babyl. *saḫâru* „suchen, bedacht sein"; äg. *mꜣꜥ* (מאע) „opfern", *mꜣꜥt* „Wahrheit", *mꜣꜥt* „Schläfe", babyl. *mahâru* „Opfer dar-

bringen", *miḫru* „entsprechendes", *mitḫurtu* „Übereinstimmung, Harmonie", *maḫru* „Stirn"). Dies Beispiel *dg3* leitet zugleich zu äg. [Hieroglyphe] = *g* über; ein zweites wol nicht zu beanstandendes ist

äg. *gḥs* „Gazelle", arab. جَحْش gewöhnlich „Wildesel-Füllen" (so Imr. 34, 24, Muf. 8, 10, Lab. 17, 29), aber nach den Lexikographen im Hudh.-dialekt „Gazelle" (so Abu Ḏu'aib 11, 27, wo Codex Landberg allerdings خَشْفُها, statt جَحْشُها bietet).

äg. *grḥ* „Nacht", sumer. *gig* „Nacht, dunkel", was aber, wie die Nebenform *dirig* „dunkel" beweist, aus *girig* entstanden ist (ähnlich z. B. *gin* neben und aus *girin*).

äg. *ʿgn* „Getreidetenne" (Dümichen, Gesch. Äg.'s, Einl., S. 59), arab. عجن Teig kneten, aber urspr. vielleicht „Mehl stossen oder treten", vgl. يَعْجِنُ بِرِجْلِيْهِ (vom Pferd).

Bedenkt man, dass die [Hieroglyphe]-haltigen Wörter im ägyptischen überhaupt viel seltner sind, als solche mit *d*, so dürften die angeführten Beispiele, von denen vor allem *dg3* = *dagâlu* die älteste Zeit wiederspiegelt, vollauf genügen, um zu erhärten, dass wirklich *g* und *d* die ursprünglichen Werte von [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] waren.

Dass [Hieroglyphe] urspr. צ war, ist auch von Steindorff zugegeben (a. a. O., S. 720), nur über den ursprünglichen Wert von [Hieroglyphe] [1]) herrscht ein Schwanken (nach Steindorff entweder ט oder ז). Seit es mir gelungen, in den Pyramidentexten neben [Hieroglyphe] = *š* ein doppeltes *s* nachzuweisen (s. darüber auch Steindorff, S. 712 und 718 f.), steht es mir fest, dass anfänglich [Hieroglyphe] nur das sog. unreine *s* (hebr. שׂ, sabäisch [Zeichen]) und [Hieroglyphe] das reine *s* (hebr. ס, sab. [Zeichen]) gewesen sein kann[2]); dann aber bleibt für [Hieroglyphe] nur mehr ז, da ט schon vergeben ist, übrig. Das kann ich jetzt durch ein uraltes gemeinsam äg.-semit. Wort bestätigen, nämlich durch *śṯ3* „ziehen, spinnen" (hebr. שְׁתִי ist erst ägyptisches Lehnwort aus diesem *śṯ3*) = شزر, שזר „zwirnen", wozu natürlich auch äth. ሥዝር „Spanne" (als Mass, eigentlich Schnur) gehört.

Zur Charakterisierung des [Hieroglyphe], welches ursprünglich mehr wie englisches *v* als wie *f* gelautet haben muss, verweise ich auf

---

1) Bekanntlich umschreibt man [Hieroglyphe] gewöhnlich durch *ḏ*, [Hieroglyphe] durch *t*, weil schon in der Pyr.-zeit [Hieroglyphe] in einer Reihe von Fällen in [Hieroglyphe], *t*, und [Hieroglyphe] in [Hieroglyphe], *d* übergegangen.

2) Man vergleiche auch *bḥs* „Kalb" (mit [Hieroglyphe]), babyl. *buḫâdu* (was, wie analoge Fälle zeigen, sibiliert nur *buḫâsu* gelautet haben konnte, vgl. z. B. *šasurru* „Hürde" aus *ša-dur*).

äg. *nfr* „Jüngling“, babyl. *nibru* (Volkssprache etwa *nivr*) „Spross, Kind“.

äg. *nfr* „Laute“, babyl. *nâru* (aus *nabru* oder *namru*?) „Musik“.

äg. *nfr* „schön“, babyl. *namru* „schön“ (Volksspr. etwa *navr*).

Andrerseits haben die Babylonier im Volksmund gelegentlich *b* zu *p* verhärtet (z. B. *ipâši* für *ibâši* „er ist“), und so haben wir für *ibri, ibtâri* (inf. *barû* und *bitrû*) „er sieht, schaut“ altägyptisch *pi* und *ptr* „sehen“.

Die Etymologie von spanisch *naipe*.

Von

Georg Jacob.

Bekanntlich heisst die Spielkarte im Spanischen: *naipe*; das Wort taucht im 14. Jahrhundert in den Formen *naïb*, *nayp*, *nahip* auf, s. Himly in dieser Zeitschrift Band 43, S. 417 ff.

Man hat eine grosse Anzahl Etymologien vorgeschlagen. Altspanisch kann das Wort nicht sein, wie mir Herr Professor Suchier sagte, da sonst *ai* in *e* übergegangen wäre. Brunet y Bellet (Lo joch de naibs, naips ó cartas, Barcelona 1886) denkt an katalonisch *noy*, *nap* = *νήπιος*: Himly a. a. O. S. 419. Es lohnt nicht auf andere Erklärungsversuche wie N. P. = Nicolao Pepin (s. Diez) näher einzugehen. Der maurische Ursprung des Spiels ist durch Himly's Untersuchungen wieder recht wahrscheinlich geworden. Gestützt auf Analogien hat man schon mehrfach eine Ableitung des Wortes *naip* aus dem Arabischen versucht, ohne bisher zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. Man dachte z. B. an نبيّ „Prophet“, weil die Karten zum Weissagen dienen; die lautlichen Bedenken gegen diese Etymologie werden von den sachlichen noch übertroffen. Auch auf die andern vorgeschlagenen Ableitungen von نائب „Stellvertreter“ (Mahn vrgl. Engelmann, Eguilaz y Yanguas), ناهب „Plünderer“, أنياب „Zähne“, die man bei Himly a. a. O. findet, brauche ich nicht näher einzugehen. Der Vergleich der Formen *naïb*, *nayp*, *nahip*, weist auf ein ع als mittlern Radikal hin. Es liegt daher wohl am nächsten an das gewöhnliche arabische

Wort für Spiel لَعِب *la'ib* zu denken, obwohl auf diese Ableitung noch Niemand gekommen zu sein scheint. Ob der Übergang des *l* in *n* im spanischen Vulgärdialekt des Arabischen häufig war, weiss ich nicht, für den ägyptischen führt Spitta-Bey, Grammatik S. 26 eine Reihe von Beispielen an, von denen ich *banûr*, Krystall, für *billaur* βήρυλλος, *irân*, Kairiner Aussprache für *qirân*, slawisch *kral*, *bortuqâne*, ital. *portogallo* erwähne. Die meisten der dort genannten Beispiele sind allerdings nicht ohne Weiteres zu verwerten z. B. *fingâl*, das entschieden als eine Dissimilation aus *fingân* „Tasse" zu erklären ist, da das Vulgärtürkische auch die Form *filğan* hat: Radloff, Proben VIII, S. 317[1]). Doch könnte der Übergang des *l* in *n* sich auch erst auf romanischem Boden vollzogen haben; Herr Prof. Suchier machte mich auf *niveau* von *libella* aufmerksam. Vgl. auch den Städtenamen *Niebla* arab. *Lebla*. Allerdings stört auch hier Dissimilation. Wahrscheinlich fand demnach der Lautwechsel bei der Entlehnung statt.

1) Vgl. *sinsile*: ZDMG. Bd. 52, S. 715, *bilader*: ebend. S. 704.

Türkische Volkslieder aus Kleinasien.

Von

Enno Littmann.

Herr Hagob Thopdschian aus Aintab, der augenblicklich Studien halber in Deutschland weilt, hatte Anfang dieses Jahres für Herrn Dr. Jacob zehn türkische Volkslieder in armen. Schrift durch einen Archidiakonus in Etschmiadzin aufzeichnen lassen. Da Herr Dr. Jacob jetzt anderweitig sehr beschäftigt ist, stellte er sie mir mit gewohnter Liebenswürdigkeit zur Verfügung. Beiden Herren gebührt somit mein aufrichtigster Dank.

Ich hielt es wohl für der Mühe wert, diese Lieder in der Originalschrift und Transskription mit dem Versuche einer Übersetzung herauszugeben. Dabei unterstützte mich durchgehends mein Freund Komitas Wartapet aus Kjutahia, ein armenischer Gelehrter und ein genauer Kenner orientalischer Musik, der in Berlin europäische Musik studiert; ihm danke ich auch hier herzlichst. Sehr oft habe ich seine Angaben (durch K.) citiert. Zu weiteren Forschungen über den Inhalt, die Verbreitung und die litterarische Bedeutung fehlt auch mir leider jetzt die Musse; damit jedoch die Herausgabe nicht noch länger verzögert würde, habe ich die Arbeit übernommen und lege diese Lieder hiermit vor. Der Wert dieser kleinen Sammlung besteht nicht in poetischer Tiefe und Schönheit, doch lehrt sie uns immerhin, wie das türkische Volk in Anatolien denkt und singt, und sie enthält Proben anatolischer Sprache.

Die Lieder stammen aus dem Munde von Armeniern aus Jozgad (bei Angora) und Baiburt (armen. Babert) am Dschoroch; die Muttersprache dieser Leute ist meist türkisch, aber innerhalb ihrer Sprache macht sich oft eine besondere Aussprache und Syntax geltend. Dies kommt hier jedoch kaum in Betracht, da die Lieder (vielleicht mit einer Ausnahme, vgl. unten S. 358, Anm. 6) von Türken gedichtet sind und von den Armeniern nachgesungen werden.

Die Orthographie des Originals lässt zu wünschen übrig. Im allgemeinen ist der Gebrauch der türkischen Armenier befolgt, dem die westarmenische Aussprache zu Grunde liegt; also: պ = *b*,

տ = *d*, կ = *g*; բ oder փ = *p*, (դ oder) թ = *t*, գ oder ք = *k* u. s. w. Doch da der Aufzeichner kaum türkisch verstand, wie mir K. mitteilt, so ist diese Regel oft vernachlässigt; da müssen wir denn den alt- oder ostarmenischen Lautwert der Buchstaben ansetzen. Hauptsächlich auch deshalb habe ich den Text ganz so abdrucken lassen, wie er geschrieben ist; man kann also meine Transskription, die infolgedessen manchmal von den Regeln türkisch-armenischer Schreibweise abweichen muss, überall genau kontrollieren. Ferner ist der Buchstabe յ = *y* nach bekannter armenischer Eigenart oft nicht geschrieben; ich habe ihn daher in solchen Fällen ohne weiteres hinzugesetzt, aber durch [ ] deutlich gemacht. Die Vokale jedoch habe ich nicht ändern zu sollen geglaubt, da hierbei im Vulgär-Türkischen die grösste Mannigfaltigkeit herrscht. Wie weit eventuell der armenische Aufzeichner sich versehen haben kann, entzieht sich einer sicheren Beurteilung meinerseits; doch hat K., dem ich die Lieder vorlas, hier keine Ausstellungen gemacht. Manchmal, wo ich ihn wegen Abweichungen von der gewöhnlich gelehrten Aussprache befragte, sagte er, man spräche beides. է habe ich durch *è*, ե durch *e*, am Anfang *je*, wiedergegeben; ersteres ist ein ziemlich offener *e*-Laut.

Innerhalb der Konsonantengruppen kommen natürlich vielfach gegenseitige Beeinflussungen vor, namentlich beim Antritt von Affixen, wie sie Radloff für die nördlichen Türksprachen nachgewiesen, Jacob für das Vulgärtürkische zuerst ausführlicher dargestellt hat[1]).

Sollten diese Lieder zu weiterer Forschung anregen, so wäre ihr Zweck erfüllt; auch bin ich gern bereit, im Laufe des nächsten Jahres durch meine armenischen Freunde in Etschmiadzin eventuell nähere Erkundigungen einzuziehen.

I. Այրի կնոջ ցաւը իւր զաւակի համար։

(Եօզգատում․)

1. Տու քարշըտա պիր էշիլ չատըր
Չատըրըն իչինտէ գայմագամ եաթըր
Գայմագամ ուշագը սայմայեօր հաթըր
Քէքիլլի Մէհմէտիմ եանտըմ էլինտէն,
Պիր պատէ տօլտուր քիպար էլինտէն,
Նասըլ այրըլայըմ թազէ կէլինտէն։

1) Vgl. seinen Aufsatz „Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen" ZDMG. 1898. Die gegenseitige Beeinflussung stimmhafter und stimmloser Konsonanten

2. Շու քարշըտա պիր եշիլ տէստի
Մէմմէտին իւստիւնէ սամ ելի աստի
Մէմմէտին անասը ումուտը քէստի
Քէքիլլի . . . . . .

3. Շու քարշըտա պիր պէեազ տավշան
Չոք օլուր կիւզէլին արտընէ տիւշան
Քէքիլլի Մէմմէտիմ եանտըմ էլինտէն
Պիր պատէ տօլտուր քիպար էլինտէն
Նասըլ այըրլայըմ Ջահիլ գըզլարտէն։

(*Jozgadum.*)

1. *šu karšyda bir ješil čadyr*
čadyr[y]n ičindė kaimakam jatyr
kaimakam ušaky saimajior hatyr
kėkilli Mėmmėdim jand[y]m ėlindėn
bir badė doldur kibar ėlindėn
nasyl airylajym tazė gėlindėn.

2. *šu karšyda bir ješil dėsti* [1])
Mėmmėdin üstünė [2]) *sam jeli asdi*
Mėmmėdin anasy umudy kėsdi
kėkilli . . . . . .

3. *šu karšyda bir bėjaz tavšan* [2])
čok olur güzėlin ardynė düšan
kėkilli [3]) *Mėmmėdim jandym ėlindėn*
bir badė doldur kibar ėlindėn
nasyl airylajym ǧahil kyzlardėn.

---

ist ja aus vielen anderen Sprachen bekannt (u. a. habe ich sie auch für das Neuabessinische verschiedentlich in meinem „Verbum der Tigresprache" Zeitschrift für Assyriol. XIII., XIV. konstatiert).

1) Das zweite տ = *t*.

2) տ = *t*.

3) Im Texte *kėkili* (verschrieben).

(In Jozgad.)[1]

1. Dort drüben [steht] ein grünes Zelt —
Im Zelte drinnen schläft der Kaimakam —
Des Kaimakam Diener[2]) kennt keine Rücksicht[3]).
„Mein lockiger[4]) Memmed, ich verbrannte durch dich!“
„Schenke 'mal[5]) Wein ein mit deinen zarten Händen!
Wie könnt' ich mich trennen von der jungen Frau?“

2. Dort drüben [steht] ein grüner Krug.
Über Memmed hin wehte der Samum.
Des Memmed Mutter gab die Hoffnung auf.
„Mein lockiger Memmed . . . . . .

8. Dort drüben [läuft] ein weisser Hase;
Viele sind es, die hinter dem Schönen her eilen![6])
„Mein lockiger Memmed, ich verbrannte durch dich!“
„Schenke 'mal Wein ein mit deinen zarten Händen!
Wie könnt' ich mich trennen von jungen Mädchen?“

II. Սիրական. (Բաբերդում.)

Sirakan. (*Baberdum.*)

1.

Հա .քըզ նէրտէսուն նէրտէ	*ha kyz nerdè-sun nerdè*
Քափուտա իմ պաճատէ	*kapuda im bağadè*
Պաճատա կէօսէմ սէնի	*bağada gösèm*[7]) *sèni*
Պաճաքլատում պէն սէնի։	*bağaklardum*[8]) *bèn sèni.*

2.

Հա .քըզ նէրտէսուն նէրտէ	*ha kyz nerdè-sun nerdè*
Ջայիրտէ իմ չիմէնտէ	*čajirdè im čimèndè*

---

1) Die von dem armenischen Aufzeichner hinzugesetzte Überschrift (Այրի կնոջ u. s. w. „Eine Witwe weint um ihren Sohn“) beruht wohl nur auf Str. 2, V. 3; das Lied scheint eher ein Liebeslied zu sein.

2) Nach K. ist *ušaky* und *ušagy* in Anatolien gebräuchlich.

3) D. h. „ist ein stolzer Jüngling“.

4) *kèkil* „Locke“ scheint anatolisch zu sein.

5) *bir* = „'mal“ im Anatolischen sehr häufig; auch neuarm. մէկ.

6) Falls nicht die dritte Zeile durch Versehen ausgefallen ist, wird die zweite noch einmal gesungen.

7) *gösèm* für *görsèm* scheint nicht Schreibfehler zu sein, da es dreimal steht, also wohl eine dialektische Form. K. sprach *görsèm.*

8) Im Texte *bağakladum* (Schreibfehler).

Չիմէնտէ կէօսէմ սէնի	*čimèndè gösèm*[1]) *sèni*
Չիմտիրուրտում պէն սէնի։	*čimdirurdum bèn sèni.*

3.

Հա քըզ նէրտէսուն նէրտէ	*ha kyz nerdè-sun nerdè*
Քափուտա իմ քափուտա	*kapuda im kapuda*
Քափուտա կէօսէմ սէնի	*kapuda gösèm*[1]) *sèni*
Քափար իտում պէն սէնի։	*kapar idum bèn sèni.*

(In Babert.).[2])

1. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?"
„An der Thür bin ich, im Schornstein!"[3])
„Wenn ich dich säh' im Schornstein,
Liess' ich dich nicht ungeschoren"[4]).

2. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?"
„Auf der Wiese bin ich, im Freien!"
„Wenn ich dich säh' im Freien,
Würd' ich dich dort gleich freien!"[5])

3. „Ach Mädchen, wo bist du, wo?"
„An der Thür bin ich, an der Thür?"
„Säh' ich dich an der Thüren,
So würd' ich dich entführen!"[6])

III. Պիւլպիւլ։ (Բաբերդում.)

1. Պիւլպիւլ նէ եալթարսուն չուխուր օլմասա
Իչին արար սէնի պուլմազ իւվասա։

2. Իքի պիւլպիւլ պիր տէրէտէ սու իչէր
Տէրտլի կէլուր տէրտսիզլէրէ տէրտ աչար։

---

1) Siehe vorige Seite Note 7.
2) Armenische Überschrift: „Der Geliebte".
3) Sprichwörtliche Redensart; = „überall".
4) *bağaklamak*, denominiert von *bağak* „Schenkel", scheint nur anatolisch im Sinne von rumil. *kuğaklamak* gebraucht zu werden.
5) *čimdirmèk*, anatolisch ebenfalls = *kuğaklamak*. K. kennt es nur in dieser Bedeutung, kann mir aber über das vorauszusetzende **čimmèk* keine Auskunft geben.
6) Dies Lied scheint in verschiedenen Variationen weit verbreitet zu sein; Herr Dr. Jacob teilte mir freundlichst Kúnos, *Oszmán-török* . . . II, S. 385/86

3. Պիւլպիւլիմ վէթանը պախճալար պաղլար
Ղարիպ իյիտին վէթանը գայֆէլէր խանլար։

4. Թէզտիմ Թէզտիմ Ճիրան քիպի տաղլարա
Ինէմէտիմ մօռ սիւմպիւլլիւ պաղլարա։

5. Քէմ հապէրիմ կիտէր պաճիմ անամա
Տույար Ահմէտ գարտաշ թէօքէր գան եաշը։

Bülbül. (*Baberdum*).

1. *bülbül nè jatarsun čuḫur*[1]) *ovada*
èšin arar sèni bulmaz juvada[2]).

2. *iki bülbül bir dèrèdè su iččr*
dèrdli gèlur dèrdsizlèrè dèrd ačar.

3. *bülbülim vètany baḫčalar bağlar*
karib[3]) *ijidin vètany kaifèler ḫanlar.*

4. *tèzdim tèzdim*[4]) *ǧiran*[5]) *gibi*[6]) *dağlara*
inèmèdim[7]) *mor sümbüllü bağlara.*

5. *kèm habèrim gidèr bağim*[8]) *anama*
dujar Ahmed kardaš tökèr kan jašy.

(In Babert.)

1. Nachtigall, was schläfst du im tiefen Grunde?
Dein Männchen sucht dich, findet [dich] nicht im Neste.

---

mit, Verse, die den obigen nach Inhalt und Form (vgl. besonders die Wortspiele) gleichen; es wird sicher noch eine Reihe ähnlicher Verse geben.

1) anatol. = چوقور.

2) *ju-* wäre besser durch յու wiederzugeben, da իւ (so oben) sonst = *ü* ist.

3) غ > ق wie öfters, hier also غريب.

4) *tèzmèk* den WBb. u. K. unbekannt; ich vermute eine Nebenform für *tèzlèmèk* und übersetze so. K. giebt zu, dass dies möglich sei.

5) für *ǧejran.*

6) Text: *kibi.*

7) *inmèk* volkstüml. für *ènmèk.*

8) Die WBb. geben باجى nur als ehrendes Beiwort der „Gattin". K. versichert mir, dass man in Anatolien *bağim anam* oft gebrauche in dem Sinne „meine liebe Mutter".

2. Zwei Nachtigallen trinken Wasser in e i n e m Thale;
Der Schmerzen kennt, kommt und eröffnet Schmerz denen, die ihn nicht kennen.

3. Meiner Nachtigall Heim sind Blumengärten, Weinberge;
Des reisenden Helden Heim sind Kaffeehäuser, Chane.

4. Ich lief, ich lief(?) wie eine Gazelle auf die Berge;
Ich konnte nicht hinabsteigen in die blauen, hyacinthenfarbenen Weingärten.

5. Schlechte Nachricht von mir dringt zu meiner lieben Mutter!
Es hört [es] Bruder Ahmed, er vergiesst blutige Thränen.

IV. (Եօզղատում.) (*Jozgadum.*)

1.

Փունարա վուրտում քազմայի կիւլիւմ աման	*punara vurdum kazmaji gülüm aman aman aman*[1])
Աման աման եար էօլտիւրտին պէնի	*jar öldürdin bèni*
Եօլմէտէն քէլ կէօրէյիմ սէնի։	*ölmèdèn gèl*[2]) *görèjim sèni.*

2.

Փունարըն ալթ եանը չայիր	*punaryn alt jany čajir*
Չայըրտա պիր կէլին ույիւր	*čajyrda bir gèlin ujür*
Քալք կէլին օտայա պույիւր	*kalk gèlin odaja bujür.*

(In Jozgad.)

1. An die Quelle schlug ich die Hacke, — meine Rose, ach, ach, ach! —
Geliebte, du hast mich getötet;
Eh ich sterbe, komm, dass ich dich sehe!

2. Jenseits der Quelle ist eine Wiese;
Auf der Wiese schläft eine Maid[3]).
Steh auf, Maid[3]), komm doch ins Zimmer!

---

1) Nach K.s Angabe habe ich *aman aman* zur ersten Zeile gezogen.
2) So zu lesen statt *kèl*; wohl Schreibfehler.
3) Wörtlich „junge Frau" (*νύμφη*).

V. (Եօզղատում.) (*Jozgadum.*)

1.

Հօփ Ջիլվէլի Ջիլվէլի	*hop ğilvèli ğilvèli*
Քաշ քարա կէօզլէր սիւրմէլի	*kaš kara gözlèr sürmèli*
(կրկնել)	(*krknel*)

2.

Կարշըտա կարա քէտի	*karšyda*[1]) *kara*[1]) *kèdi*
Աղզընտա քէքլիկ էթի	*agzynda kèklik èti*
Հայկանույշ քաշըն կէօզըն	*Haikanujš*[1]) *kašyn gözin*
Եաքայօր մէմլէքէթի։	*jakajor mèmlèkèti*

3.

Պախճէլէրտէ էօվ էրիք	*baḫčèlèrdè*[2]) *öv èrik*
(սալոր)	(*salor*)
Փէմպէ կէօյնին նէ պէօյիւկ	*pèmbè*[3]) *göjnin nè böjük*[1])
Էմին օղլի Իպրահիմ	*èmin ogli Ibrahim*
Ետի պույնուզլի կէյիկ։	*jedi bujnuzli gèjik.*[4])

(In Jozgad.)

1. Auf, [du] Zierliche, Zierliche!
[Du] Schwarzbrauige, Dunkeläugige![5])

2. Drüben ist eine schwarze Katze,
In ihrem Munde Rebhuhnfleisch.
Haikanujsch[6]), deine Brauen, deine Augen
Entzünden die [ganze] Stadt.

1) կ hier = *k*.

2) ճ hier = *č*, wie schon III, 3.

3) Im Texte verschrieben (?): *pèmpè*.

4) Das zweite կ = *k*.

5) Im Texte noch armen. *krknel* = „wiederholen", bezieht sich nur auf diese Zeile.

6) Haikanujsch (Haiks Liebliche) ist ein armenischer Mädchenname; K. macht mich darauf aufmerksam, dass überhaupt dieses ganze Lied armenisch, nicht türkisch gedacht sei.

3. In den Gärten ist eine schwarze Pflaume[1]).
Wie gross[2]) ist dein zartes Herz![3])
Des Oheims[4]) Sohn Ibrahim
Ist ein Reh mit sieben Hörnern[5]).

VI. (Բաբէրտում.) (*Baberdum.*)

1.

Պու տէրէ պուզ պաղլատը	*bu dèrè buz baġlady*
Ավճըլար իզ պաղլատը	*avǧylar iz baġlady*
Պէնի պիր կէլին վուրտը	*bèni bir gèlin vurdy*
Եարամը քըզ պաղլատը։	*jaramy kyz baġlady.*

2.

Այ տօղար այան այան	*aj doġar ajan ajan*
Եար եօլա տիւշտիմ եայան	*jar jola düšdim jajan*
Քէօմիւր կէօզլի սէվտէյիմ	*kömür gözli sèvdijim*[6])
Քօյնունա տիւտիմ ույան։	*kojnuna düšdim*[7]) *ujan.*

3.

Շու տէրէ պաշտան պաշա	*šu dèrè bašdan baša*
Քէօշէլէր քէօշէ քէշէ	*köšèlèr köšè köšè*[8])
Շու տէրէնին լազլարը	*šu dèrènin lazlary*
Աքսարեա մասխարալը։	*aksarja masḫaraly.*

(In Babert.)

1. Das Eis hat dieses Thal verschlossen,
Es hat den Jäger-Pfad verschlossen,
Mich hat eine Frau getroffen,
Meine Wunde hat ein Mädchen verbunden.

1) *salor*, armen., = *èrik*; *öv èrik* beschreibt mir K. als eine längliche, schwarze Pflaumenart.

2) *böjük* vulgäre Aussprache für *büjük*.

3) Nur bei Samy-Bey s. v. finde ich für كوكل auch die Aussprache *guiœuïñ*; es ist die in Anatolien gebräuchliche volkstümliche Form.

4) Ich habe *èmin* als عمڭ gefasst; oder ist es أمين (Eigenname)?

5) d. h. er wird die Pflaume abschütteln, Haikanusch gewinnen.

6) Im Texte *sèvdèjim* (Schreibfehler).

7) Im Texte *düdim* (Schreibfehler).

8) Im Texte *kèšè*.

2. Der Mond steigt auf, gemächlich.
Liebste, auf den Weg machte ich mich zu Fuss.
Meine kohlenäugige Geliebte,
An deinem Busen ruhe ich, wach auf!

3. In jenem Thale von einer Seite zur andern
Sind Ecken, hie und da!
Die Lazen jenes Thales
Sind meist(?) lustige (spöttige?) [Leute].[1]

VII. (Յօզղատում.) (*Jozgadum.*)

1.

Պախճէնին ալթ եանը չայիր	*bahčenin alt jany čajir*
Տօստում սէն սէնի քայիր	*dostum*[2] *sèn sèni kajir*
Քօքօ քամայի չէքտի	*Koko kamaji čekdi*
Կէօզլէրի ալէմ եաքտի։	*gözlèri alèm jakdi.*

2.

Կըրաթի տէօտէրտիլէր	*kyrati*[3] *dödèrdilèr*[4]
Իօնիւնի չէվիւրտիլէր	*önüni čevürdilèr*
Պիր ատամ վուրմայինան	*bir adam vurmajinan*
Փայասա կէօնտէրտիլէր։	*Pajasa göndèrdilèr.*

(In Jozgad.)

1. Drunten im Garten ist eine Wiese.
„Mein Freund, sorg' du für dich selber!"[5]
Koko hat seinen Dolch gezogen,
Seine Augen haben die Welt entflammt.

---

1) K. behauptet, diese letzte Strophe gehöre nicht zu den vorhergehenden; das ist wohl in der That der Fall. Die Bedeutung ist auch recht unklar; ich übersetze, soviel ich davon verstehe. Herr Thopdschian, den ich um Erklärung dieser Strophe bat, schreibt mir: „Die von Ihnen angeführten Verse haben historische Bedeutung: Diese Schlucht war ganz und gar voll von einer Auswandererschaar. Die Lazen (die aus dem Kaukasus nach dem Kampfe Schamils angesiedelten Lazen) dieser Schlucht sind Spassvögel von Aksarja (Name eines Berges im Kaukasus?)".

2) Das zweite տ hier = *t*.

3) կ = *k*; vgl. S. 361 Anm. 1.

4) Wahrscheinlich zu lesen *döndèrdiler* (K.); danach übersetze ich.

5) Worte des Räubers (?) Koko, auf den dies Lied gedichtet ist, an sein Opfer, das er an jener Stelle getroffen hat. K. erklärt den Namen Koko für tscherkessisch. Sollte er nicht eher kurdisch sein, da ja fast alle Kurdennamen auf *ô* auslauten?

2. Sie haben den Kyrat[1]) zur Umkehr gebracht,
Vor ihm haben sie abgesperrt.
Um e i n e s Mannes Ermordung
Haben sie [ihn] nach Pajas[2]) geschickt.

VIII. (Բաբերտում.) (*Baberdum.*)

1.

Մէճպիւր օլտում պէն պիր գիւլէ	*meğbür oldum bèn bir gülè*
Շիմտի տիւշտիւմ տիլտէն տիլէ։	*šimdi düšdüm dildèn dilè.*

2.

Սէն կիտէրսին եօլին ուզուն	*sèn gidèrsin jolin uzun*
Քարա տէնիզ եօլըն օլսուն։	*kara dèniz jolyn olsun.*

3.

Պէն սարըլսամ ինճէ պէլէ	*bèn sarylsam inğè bèlè*
Սարտըրթմամ սէնի էլլէրէ։	*sardyrtmam sèni èllèrè*[3]).

(In Babert.)

1. Gefesselt ward ich von einer Rose;
Drauf kam mein Name auf aller Lippen[4]).

2. Du magst gehen, dein Weg [sei] weit,
[Über] das schwarze Meer sei dein Weg.

3. Wenn ich umarme den zarten Leib,
Lass ich dich nicht von andern umarmen.

IX. (Ամբողջ տաճկաստանում.)

1. Իւսկիւտէրէ կիտէր իքէն ալտա տա պիր եաղմուր
Քեաթիպ ույքուտան ույանմիշ կէօզլէրի մահմուր։

---

1) Kyrat قیر آت (Grauschimmel) wird der Name des Räuberpferdes sein (nach K.'s Erklärung).

2) D. h. ins Zuchthaus, das sich in dieser am Meerbusen von Iskenderun gelegenen Stadt befindet.

3) Es ist *ellèrè* zu sprechen, wie ich auch deutlich von K. gehört habe. Anlautendes *e* kann eben armenisch nicht anders als durch է bezeichnet werden, da ե = *je* ist.

4) Wörtlich: ich fiel von Zunge zu Zunge.

2. Քեաթիպ Թերզի տիւքաննտա բիչիմ բիչտիրիեօր
Քեաթիպիմէ սըրմալը քէօյնէկ նէ կիւզէլ եաքըշեօր։

3. Իւսկիւտէրէ կիտէր իքէն պիր մէնտիլ պուլտում
Մէնտիլին իչինէ լօքում տօլտուրտում։

4. Բէն քեաթիպի արար իքէն քօյնումտա պուլտում
Քեաթիպ պէնիմ պէն քեաթիպին էլլար կառըշեօր։

(*Amboǰğ Tačkastanum.*)

1. *üsküdèrè gidèr ikèn alda*[1]) *da bir jaǧmur*
kjatib ujkudan ujanmiš gözlèri mahmur.

2. *kjatib terzi dükan[y]nda bičim bičdir[i]jor*
kjatibimè syrmali göjnèk[2]) *nè güzèl jakyš[y]jor.*

3. *üsküdèrè gidèr ikèn bir mèndil buldum*
mèndilin ičinè lokum doldurdum.

4. *bèn*[3]) *kjatibi arar ikèn kojnumda buldum*
kjatib bènim bèn kjatibin èllar[4]) *karyš[y]jor.*

(In der ganzen Türkei.)

1. Auf dem Wege nach Skutari fing's 'mal an zu regnen,
Der Schreiber, der aus dem Schlafe erwacht ist, hat schlaftrunkene Augen.

2. Der Schreiber lässt sich im Schneiderladen Maass nehmen;
Wie schön passt meinem Schreiber das gewirkte Hemd.

3. Auf dem Wege nach Skutari fand ich ein Taschentuch,
Das Taschentuch füllte ich mit Lokum-Kuchen.

4. Den Schreiber suchend, fand ich [ihn] an meinem Busen;
Der Schreiber ist mein; ich bin des Schreibers! Was kümmert's die Andern!

---

1) L. *aldy.* Herr Dr. Foy kennt *jaǧmur aldy* auch aus Stambul für gewöhnliches *jaǧmur bašlady.*

2) Text: *köjnèk* (Schreibfehler); *göjnèk* „Hemd" ist von *göjün* abzuleiten wie *gömlèk* von *göñül.* Letzteres ist nach K. in Anatolien kaum bekannt.

3) բ hier (wie alt- und ostarmenisch) = *b.*

4) K., der dies Lied aus Konstantinopel kennt, versichert, dass hier nur *el* (vgl. oben S. 361, Anm. 3) *nè* stehen könne. So übersetze ich auch.

X. (Բաբերդում.) (*Baberdum.*)

1.

Քալանն իւսթիւ պայըր	*kalan[y]n üstü bajir*
Էսկէրտէն քալմատը խայըր	*èskèrdèn*[1]) *kalmady ḫajir*
Քէօռ օլասուն Մահմուտ փաշա	*kör olasun Mahmud paša*
պէյիմ էման	*bèjim èman*
Պիզի եաքտին Ջայըր Ջայըր։	*bizi jakdin čajir čajir.*

2.

Քռաթըմն իւսթիւնտէ իմ	*k[y]ratym[y]n üstündè im*
Մարթինիմին տէսթինտէ իմ	*martinimin dèstindè im*
Իւզ պին էսկէր կէլտէինճէ	*jüz bin èskèr gèldè[j]inğè*
պէյիմ էման	*bèjim èman*
Պէն օրտումուն իւսթիւնտէ իմ։	*bèn ordumun üstündè im.*

(In Babert.)

1. Auf dem Abhange der Festung
Blieb vom Heere nichts verschont.
Sei blind, Mahmud Pascha! — o mein Bej[2]) —
Du hast uns gänzlich verbrannt.

2. „Auf meinem Kyrat[3]) bin ich,
Meine Martiniflinte in meiner Hand.[4])
Mögen auch hunderttausend Soldaten kommen — o mein Bej[2]) —
Ich wache[5]) über mein Lager!“[6])

---

1) կ = *k*.

2) Ein nicht zum eigentlichen Liede gehöriger Ausruf, der mehr zur Ausfüllung der Melodie dient.

3) Vgl. oben S. 361 Anm. 1.

4) Wörtlich „ich bin in der Hand meiner M.“.

5) Wörtlich „bin“.

6) Die zweite Strophe ist als Antwort des stolzen Mahmud auf die Klagen der Bevölkerung gedacht (nach K.).

The Indian Game of Chess.

By

F. W. Thomas.

On pp. 271/72of this Zeitschrift I suggested that in two passages (*Harṣa-Carita* p. 10 ll. 10—12 Bomb. ed. and *Vāsavadattā* p. 284 ed. Hall), where the game of chess is referred to, the mention of *Kāla* is not without some special appropriateness. This inference from the style is confirmed by a verse from Bhartṛhari (*Vairāgya-Śataka* 38) quoted by Macdonell in his article on "The Origin and Early History of Chess" in the Journal of the Royal Asiatic Society for Jan. 1898.

yatrānekaḥ kvacid api gṛhe tatra tiṣṭhaty athaiko
yatrāpy ekas tadanu bahavas tatra cānte na caikaḥ.
itthaṃ cemau rajanidivasau dolayan dvāv ivākṣau
kālaḥ kālyā saha bahukalaḥ krīḍati prāṇiśāraiḥ.

"Where in some house was many an one, there afterwards stands one,
"Where again one, there subsequently are many, and then too at last not even one.
"Even so, swinging day and night like two dice,
"Kāla with Kālī plays, a skilful gamester, with the living for pieces."

In two of these passages, therefore, we have Kāla represented as the player, and we must infer that the same idea is intended in the third, viz. the passage from the Harṣa-Carita. It is scarcely doubtful that this idea must have been a commonplace in the Kāvya, and we may expect to find it recurring in other passages.

The game referred to by Bhartṛhari is however not chess, but backgammon (cf. Macdonell *op. cit.* p. 122, and for the term *gṛha* cf. *Kādambarī* ed.[2] Peterson p. 6 l. 15), and it may be questioned whether after all the *Vāsavadattā* passage has not this game in view. This seems, however, improbable not only because the commentator understands chess to be meant, but also because the term *nayadyūta* seems more appropriate to the game of policy[1]). The

1) Note also that *naya* is explained by the Hārāvali 171 and other Grammars as *jatuputraka*, which seems to imply actual *figures*, and not mere draughts.

Harṣa-Carita passage p. 10 ll. 10—12 *kṛtakālasannidhānām ivāndhakāritalalāṭapaṭṭāṣṭāpadām* cannot refer to the Indian backgammon if this was never, as Macdonell states, played on an *aṣṭāpada.*

Apparently therefore *kāla* may play *both* games. But in what capacity? Doubtless in his quality as *time* or *fate.* This is obvious in the passage from Bhartṛhari, and not less so in the Vāsavadattā, where *varṣākāla* = 1) "the *time* of the rains", 2) "the rains as *kāla*". We have therefore the ancient commonplace that time or fate plays with human lives with draughts or chessmen, cf. Bohlen's note *ad Vairāgya-Śataka* 43 and his reference to the *Mohamudgara* "kālaḥ krīḍati gacchatyāyus". The antiquity of this comparison is shown by the fact that the names of the casts at dice *tretā, dvāpara* &c. are also those of the aeons, and by its occurrence in the west, in Plato etc., cf. van der Linde's reff. (I, p. 43) and also Philo 2. 85 (*ap.* Tawney's translation of Bhartṛhari) *τύχη ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεύει.* We find it again in the Mahā-Bhārata, *Anuśāsana Parvan* 42/3, where Vipula sees first a man and wife quarrelling and then six persons playing at dice: the couple are then explained as day and night, and the six as the seasons.

The allusion to *Kāla* in connection with these games was therefore an ancient commonplace. But I suggest that it was something more, namely a technicality of the game. This is indeed certain if in the Harṣa-Carita passage *aṣṭāpada* really means, as the commentator says, *caturaṅgaphalaka.* I should be inclined to take it simply in the sense of "gold" but that there would then be no ground for the comparison. If, however, it means "chess-board", then *kāla* can only have been brought in, as being naturally suggested by the chess-board, and must have been a technicality of the game. What exactly was this technicality is certainly obscure. All that we learn is that in the Harṣa-Carita the presence (*sannidhāna*) of *kāla blackens* the chess board, and in the *Vāsavadattā kāla* plays on *black*[1]) squares, with *green* and *yellow* pieces. But the modus operandi is not clear.

1) The reading *kṛṣṭāsu* is feeble.

Gegen Grimme, diese Zeitschrift 53, 102 ff.

Von

C. Brockelmann.

Ad I. Syr. ܡܰܠܟܰܝ̈ܐ (nicht *malkai*) gegenüber bibl. aram. מַלְכַיָּא kann die Betonung *málkâ* für ܡܰܠܟܳܐ nicht beweisen. Wäre das *â* des st. emph. im Sing. unbetont gewesen, so hätte es abfallen müssen, wie im Plur.[1]) und wie das auslautende *â* von ܟ und ܗܘ. Dass mir das Vorhandensein von Nebenaccenten im Syr. sehr wohl bekannt ist, möge Gr. aus meiner Gramm. § 35 ersehn.

Ad. II. Wenn aus *baitî* im Syr. ܒܰܝܬܝ geworden ist, so beweist das nur, dass in der ältesten Gestalt des Syr. das Pron. suff. 1. pers. unbetont war. Übrigens diktiere ich keine Gesetze, sondern konstatiere Thatsachen und suche sie zu erklären.

Ad III. Die späte westsyr. Form ܐܶܬܟܰܬܰܒ (Nöldeke, Gramm. § 166) kann für Paenultimabetonung nichts beweisen. Sie kann nur Analogiebildung nach dem Etp^{e}'el sein, da die Aufgabe der Verdoppelung und der Schwund des *a* in geschlossener Silbe lautgeschichtlich nicht zu erklären sind. Assyrische Formen beweisen nichts fürs Aramäische.

Ad IV. Der Hinweis auf den indogermanischen Accent zieht nicht. Die semitischen Präpositionen sind ursprünglich Nomina im stat. constr. Dass dieser den Hauptaccent nicht trug, beweist seine Lautgestalt im Hebr. und Aram. Dagegen durfte ein syrischer Poet so wenig verstossen, wie es einem neuhochdeutschen Dichter erlaubt wäre, auf den indogermanischen Accent zurückzugreifen.

Ad V. Dass ܡܰܠܟܽܘܢ nur einen Sprechtakt, nicht eine Worteinheit bildet, zeigt das Rukkâchâ in ܘܥܰܪܰܩ; es ist also *wa'^{e}ráq* nicht *wá'raq* zu lesen.

---

1) Von Grimmes Standpunkt aus; s. aber meine Gramm. § 100.

Ad VI. Dass der stat. constr. im Aram. ursprünglich unbetont war, giebt Gr. stillschweigend zu. Neusyrische Betonung von Kompositis wie *bárnâš*, die nicht mehr als Genitivverbindungen gefühlt werden, beweist dagegen nichts; noch weniger griechische Accentuationen wie *Ῥέσαινα* usw., von denen Gr. erst hätte nachweisen müssen, dass sie nicht auf griech. Accentgesetzen beruhen.

Ad VII. Da aus *saliqat*, auch wenn der Ton von vorneherein auf der letzten Silbe lag, nur סְלֵקַת werden konnte, so darf diese Form nicht als Beweis für eine Betonung **sáliq* angeführt werden.

So lange die Grundlage der Grimmeschen Metrik, die Paenultimabetonung des Altsyr., nicht erwiesen ist, erachte ich es für Papierverschwendung, deren Finessen zu erörtern. Da Grimme sich am Schlusse auf die Zustimmung von Praetorius und Duval[1]) beruft, so halte ich es, bei aller Achtung vor der Kompetenz dieser Gelehrten, für geboten zu erwähnen, dass Nöldeke meinen Ausführungen in allen Punkten zugestimmt hat.

---

1) Vgl. aber jetzt dessen Littérature Syriaque (Paris 1899) S. 32.

Anzeigen.

Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Von Wilhelm Singer. Stuhlweissenburg (Ungarn). Ed. Singersche Buchhandlung 1898.

Dies Buch beruht zum guten Teile auf der Ansicht der seit der 2. Auflage von Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche (1857) immer allgemeiner überwundenen Baur'schen Schule, die in Anlehnung an Hegelsche geschichtsphilosophische Gedanken den Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristentum (bezw. paulinischem und petrinischem) zum Entwicklungsprinzipe der apostolischen Kirche machte. Dass thatsächlich solche Gegensätze innerhalb der christlichen Kirche bestanden haben, ist natürlich nicht zu leugnen und wird auch durch eine Reihe von neutestamentlichen Stellen (so namentlich Galaterbrief) sowie durch die Kirchenväter bezeugt; aber man misst ihnen, besonders dem Judenchristentum, lange nicht mehr die Bedeutung bei wie früher. Somit ist immerhin ein Buch, das hierin die Erklärung für ein bisher noch vielfach rätselhaftes Schrifterzeugnis des 1. vor- oder nachchristlichen Jahrhunderts sieht, auch jetzt wohl verständlich. Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass das Jubiläenbuch, bei dem bis jetzt noch niemand an christlichen Ursprung dachte, eine Streitschrift der Judenchristen gegen den Paulinismus sein. Er hat unendlich viel Mühe und Zeit aufgewandt und von allen Seiten her Stoff zusammengetragen, der zwar ein Zeugnis für die Belesenheit des Verfassers ist, aber doch manchmal für das hier in Betracht kommende Problem wenig austrägt und die Anmerkungen des Buches unnötig zu gewaltigen Dimensionen hat anschwellen lassen. Dadurch ist mir die Lektüre etwas ermüdend geworden, ein Urteil, das mir auch von anderer Seite bestätigt ist; es soll aber nicht gesagt sein, dass andere Leser, denen der Stoff anziehender ist, auch hieran grösseres Interesse nehmen werden.

Dem vorliegenden ersten Teil wird ein zweiter folgen, „wo nach Erledigung der noch rückständigen Fragen nach Vaterland, Ursprache u. s. w., besonders das Verhältnis des Buches zur Hagada und Halacha und das des Judenchristentums und des Paulinismus zu den verschiedenen jüdischen Parteien eine eingehende Behand-

lung finden wird" (Vorwort, zweite Seite). In diesen hätte m. E. viel von dem im 1. Teile überflüssigen Stoff gehört.

Der Verfasser giebt zunächst in der Einleitung eine Übersicht über die bisher aufgestellten Erklärungsversuche, die freilich bei Rönsch, Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874, S. 422 ff. schon erschöpfend dargestellt sind; aber für den Zweck des Verfassers war sie unentbehrlich. Er hebt überall die Schwächen der früheren Erklärungen klar hervor; namentlich die Behauptung des griechisch-ägyptischen und des samaritanischen Ursprungs wird schlagend widerlegt. Zu den Gründen, die gegen den letzteren sprechen, kommt noch der Umstand, dass der Jubiläentext ausser in einer einzigen zweifelhaften Stelle nirgends zum Samaritan. Pentateuchtexte stimmt (vgl. Charles, The Book of Jubilees . . Oxford 1894, p. XX). Sodann wird „die Tendenz der Leptogenesis" näher erörtert. Es ist das Verdienst Singers, hier die entschieden polemische Tendenz der Jubiläen, die bisher nicht genug beachtet ist, nachdrücklich hervorgehoben zu haben; dass er hier etwas zu weit geht und auch dort Polemik wittert, wo ich und vielleicht auch Andere mit mir nur eine Hervorhebung oder Wiederholung der von den Vätern ererbten Gesetzesvorschriften (vgl. namentlich Lev., wo öfter noch schärfere Worte stehen als in den Jub.) sehen, ist erklärlich. Aber schon dies Moment weist auf den allzu sicheren und siegesgewissen Ton des Verfassers hin, der sich durch das ganze Buch zieht und Annahmen Singers stets als „sonnenklare" Thatsachen hinstellt. Wenn S. 36 behauptet wird: „Zweierlei steht nunmehr fest. Es ist eine Thatsache, dass die Leptogenesis gegen die Behauptung einer bloss temporären und nun abgelaufenen Bestimmung des Gesetzes zu Felde zieht. Eine Thatsache ist es ferner, dass die Thesis an der Hand der Geschichte nirgends findbar ist, als bei Paulus allein . . .", so ist zwar das Zweite ohne weiteres zuzugeben, aber die erste Thatsache scheint mir nicht so klar zu sein. Ich muss hier noch die frühere Erklärung als zu Recht bestehend anerkennen, dass solche Worte der Jub. wie „für dieses Gesetz giebt es keine Beschränkung der Tage; sondern für alle Ewigkeiten ist es gegeben" ebensogut aus dem Gemüte eines priesterlich gesinnten Mannes geflossen sein können, der auf den Schultern des PC stehend sein innerjüdisches Gesetz innerhalb des Judentums verherrlichen will. Somit ist der erste Ausgangspunkt Singers m. E. doch nicht so absolut sicher, wie er ihn immer hinstellt. Ganz entschieden jedoch ist die Beziehung von Jub. 33 (Rubens Vergehen gegen Bilha) auf 1 Kor. 5 abzuweisen. Wie der Schreiber des Jub.-Buches überall Gesetze an Darstellung der Thatsachen anknüpft, so auch in Jub. 33, nachdem er die Geschichte erzählt hat. Dieses Keuschheitsgebot, hier auf einen besonderen Fall angewendet, ist im Sinne von Lev. 18 oder 20, jedoch ausführlicher, gehalten; das soll nun ganz klar gegen Paulus wegen des Falles der Blutschande 1 Kor. 5 gerichtet sein! Und diese Entdeckung wird an vielen Stellen in

grosser Breite wieder zu verschiedenen Zwecken herangezogen und als eine durchaus feststehende Thatsache behandelt. Ich brauche dagegen wohl nur darauf hinzuweisen, dass wir uns hier in Korinth auf einem ganz anderen Boden befinden, dass die Entstehungs- und Existenzbedingungen der korinthischen Gemeinde ganz andere waren, als sie in Jub. vorausgesetzt werden können, auch bei der Annahme antipaulinischer Tendenz und dass somit der Vorwurf, trotz der Bemühungen Singers, Paulus gar nicht trifft.

Im zweiten Abschnitte „Der Paulinismus und die Leptogenesis" zeigt Singer uns zunächst seine Vertrautheit mit paulinischer Theologie in weitläufigen Ausführungen. Er hat sich in der That mit grossem Fleisse in das ihm, dem jüdischen Theologen, fremde und an und für sich nicht leichte Gebiet der Neutestamentlichen Theologie hineingearbeitet; immerhin wäre es angebrachter gewesen, nur die Hauptpunkte kurz zusammen zu fassen. Es kommt dem Verfasser hier zunächst auf die Stellung Pauli zum Gesetze an; dass diese eine durchaus abweisende ist, soweit man das christliche Heil von der Befolgung des mosaischen Gesetzes abhängig machen will, ist allgemein bekannt. Und dass in Jub. „die geschichtliche Darstellung keineswegs Selbstzweck ist" (Singer S. 82), sondern „dass in der vorliegenden Reproduktion der Urgeschichte nicht diese, sondern das Gesetz die Hauptsache ist" (ib. S. 83), wusste man schon vor Singer, braucht also nicht erst erwiesen zu werden. Ich habe aber aus Singers Ausführungen (hierher ist besonders auch der 4. Abschnitt zu ziehen) noch nicht die Überzeugung gewonnen, dass die Ansicht widerlegt sei, die sich seit den letzten Jahrzehnten herausgebildet hatte und die auch ich bei mehrmaliger Lektüre und während meiner Übersetzung der Jub. (erschienen in Kautzsch's Apocryphen und Pseudepigraphen) bestätigt gefunden habe: die gesetzliche Tendenz ist einfach eine Weiterbildung auf der von PC eingeschlagenen Richtung; schon dieser will, soweit es ihm möglich ist, das Gesetz zurückdatieren, schon er hat — und darauf lege ich gegen Singer Gewicht — ganz dieselben genealogischen und chronologischen Neigungen wie der Verfasser der Jub. Letzteres tritt bei Singer naturgemäss etwas zurück, da er es für antipaulinische Tendenz nicht so gut gebrauchen kann; freilich erwähnt er es auch später und giebt Erklärungen dafür. Ich meine jedoch, es hätte von vornherein mehr hervorgehoben werden müssen; die Wichtigkeit dieser Elemente ergiebt sich schon aus der Benennung „Jubiläen" oder *kūfālē* (Einteilung). Auch in den Omissionen, die bei Singer S. 120 ff. besprochen sind, zeigt sich m. E. eine genuine Fortsetzung des PC, da sie meist nur E und J treffen. Singer geht in der Darstellung des Paulinismus hauptsächlich auf die Gedankengänge des Römerbriefes ein; darin prägen sich entschieden Pauli Anschauungen über das Judentum am deutlichsten aus. Ob er aber dort speziell Judenchristen im Auge hat, wie Singer anzunehmen scheint, ist noch nicht sicher. Natürlich werden auch

die anderen paulinischen Briefe berücksichtigt. Überall jedoch wird möglichst einseitig Pauli antijüdische Seite hervorgehoben; so z. B. S. 40 und 59 bei der Auslegung der schwierigen Stelle 2 Kor. 3, 13, wo die von Singer gegebene Erklärung durchaus nicht die einzig mögliche ist[1]). Bei der Betonung des paulinischen Universalismus im Gegensatze zum exklusiven Standpunkte der Leptogenesis geht Singer zu weit. Zunächst ist es S. 93 schief ausgedrückt, wenn Singer sagt, der Universalismus Pauli sei eine Folge seiner Ansicht über das Gesetz; vielmehr gehen beide Hand in Hand, und auch erst mit dem Eintritte der Heidenchristen hat sich seine Auffassung vom Gesetze entwickelt. Sodann ist es doch nicht zu verkennen, dass Paulus trotz seiner Polemik gegen jüdische Gesetzesfrömmigkeit und Werkgerechtigkeit doch immerhin eine Prärogative Israels bestehen lässt; so ist z. B. Israel Röm. 11, 17. 18 die Wurzel des Ölbaums, die Heiden sind Zweige; es ist der edle Ölbaum ib. V. 24. Die Juden sind die Lieblinge Gottes (11, 28), und unwiderruflich sind die Gnadengaben und Berufung Gottes (V. 29). Paulus ist von national-jüdischen Ansprüchen lange nicht so frei, wie der wahrscheinlich judenchristliche Verfasser des Hebräerbriefes (Harnack, Dogmengesch.² I, S. 252 Anm.). Wenn daher Singer „in der paulinischen Lehre die Abrogation des Gesetzes und die Negierung der Superiorität des jüdischen Volkes“ für „die obersten Sätze“ hält (S. 131), so ist Letzteres entschieden zu viel behauptet.

Die „Übersicht über die antipaulinische Polemik der Leptogenesis“ S. 184 ff. bietet eine Masse von Einzelheiten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. An manchen Stellen bringt Singer in der That überraschende Kombinationen, die manche dunkle Stelle des Neuen Testaments aufklären würden (vgl. z. B. im 5. Abschnitt die Deutung der Irrlehrer in den Pastoralbriefen, des μεσίτης in Gal. 3 u. a.), falls die Hauptthesis Singers zugegeben werden könnte. Andererseits könnte man bei manchen neutestamentlichen Stellen immerhin einen Gegensatz gegen mündlich vorgetragene Lehren annehmen; es ist zu auffallend, dass beide Gegner, sich nicht nennen sollen, sondern wie Singer mehrere Male sagt, „mit verdecktem Visier kämpfen“. Irgendwo, besonders aber bei den Kirchenvätern, würde sich sicher eine ausdrückliche Nennung des Namens mit Beziehung auf diesen Gegensatz finden. Dass der Verfasser der Leptogenesis sich durchgängig der paulinischen Terminologie bediente, kann ich nicht finden. Ausdrücke wie „Verheissung, Erbe, Heilige, Auserwählte“ sind ebenso im Alten Testament vorhanden und können mit Beziehung darauf gebraucht sein. S. 162 bezeichnet Singer im Sinne der Jub. den Glauben als Gehorsam gegen Gott und seine Gebote. Damit würde direkt gegen Paulus nicht polemisiert werden können, da doch auch bei ihm

---

1) Die von Singer auf S. 40 Anm. 4 zu „Engel des Angesichts“ citierte Stelle Jes. 63, 9 kommt nicht mehr in Betracht; dort ist mit Duhm zu lesen: „Kein Bote noch Engel, er in Person rettete sie“ (vgl. Ex. 33, 14).

das sittliche Handeln durch den Glauben oft genug betont wird. Die Werkgerechtigkeit der Patriarchen in Jub. ist von Singer mit Recht hervorgehoben; aber das kann längst vor Christus und Paulus geschrieben sein von einem Manne, der in den Vorvätern sein Ideal sah und keine bessere Gerechtigkeit kannte. Ebensowenig ist es nötig, die Worte, Gott sieht keine Person an und nimmt keine Geschenke an" auf die paulinische Lehre von der Gnadenwahl zu beziehen (wie z. B. S. 148); die Ausdrücke sind bekanntlich alttestamentlich (vgl. z. B. נשׂא פנים von Gott Mal. 1, 9).

Sodann sucht Singer in einem längeren Abschnitte (S. 184 bis 264) den judenchristlichen Ursprung der Leptogenesis nachzuweisen. Ich glaube nicht, dass der Nachweis gelungen ist. Darauf, dass Hieronymus das Buch *apud Hebraeos* und ein syrisches Fragment (Charles, Book of Jub. S. 183) *lᵉwāth ʿebrāyē* kennt, ist wohl nicht viel Gewicht zu legen. Aber schon Dillmann betonte das Fehlen aller christlichen Spuren in dem Buche; so weit werden auch die jüdischsten Judenchristen nicht gegangen sein, dass sie nicht zugleich das Neue ihres christlichen Glaubens bekannt hätten, mögen sie sonst auch noch so sehr ihr Christentum als Vollendung der alttestamentlichen Religion angesehen haben. Selbst das geoffenbarte Buch der elkesaitischen Judenchristen, das sonst leicht mit den Jub. verglichen werden könnte, wird eine ausführliche Christologie enthalten haben (Harnack, Dogmengeschichte[2] I, S. 261 f.). Die Stellen, die Singer als christliche Spuren bezeichnet, lassen sich mit demselben Rechte jüdisch deuten, im Sinne der späteren messianischen Weissagung. Die Auffassung Singers von der Stelle Jub. 1, 12 „Und ich werde Zeugen zu ihnen schicken, ..." (vgl. S. 205) ist mir nicht ganz klar. Nach Singer sind doch die Abtrünnigen die paulinischen Heidenchristen; nun sind aber im neutestamentlichen Sinne die *μαρτυρες*, worauf Singer diese Stelle bezieht, Christen überhaupt, und ihre Verfolger sind die Juden. Also müssten auch hier die Juden die Abtrünnigen sein? Das will Singer doch nicht sagen! Jedenfalls ist die Stelle kein Zeugnis für christlichen Ursprung. Ferner sind die bei Singer als christlich aufgeführten Termini ebenso jüdisch. — Das Zeugnis der pseudoclement. Homilien ist nicht unbedingt maassgebend für das Judenchristentum; sie sind nicht „anerkannt ebionitisch" (S. 233), sondern ihr Ursprung ist noch immer streitig (vgl. Harnack l. c. S. 265 ff.).

Als Abfassungszeit giebt Singer im letzten Abschnitte die Jahre 58—60 an. Dies Datum wäre, die Richtigkeit der vorhergehenden Ausführungen vorausgesetzt, durchaus berechtigt und ist von Singer auch mit Geschick durchgeführt. Falls man aber im Jubiläenbuche nicht eine judenchristliche antipaulinische Streitschrift erblickt, ist man natürlich nicht daran gebunden. Wenn man auch nicht ein so frühes Datum wie Krüger, der die Schrift bald nach dem Tode Alexanders d. Gr. ansetzt, anzunehmen hat, so möchte ich doch an einer vorchristlichen Abfassungszeit festhalten. — Eine Schwierig-

keit, an der Singer hier bei dem ihm vorliegenden Texte Anstoss nehmen musste, erledigt sich nun von selber. Er führt S. 278 ff. aus, dass das 50. Kapitel der Leptogenesis ein späterer Zusatz sei, da die Worte: „Dieses Geschäft soll an den Sabbattagen verrichtet werden, an den Tagen des Hauses des Heiligtums des Herrn . .“ nicht zu einer Zeit geschrieben sein könnten, in der der Tempel noch gestanden habe; das ganze Buch aber setzt sonst den Bestand des Tempels voraus. Diese Worte beruhen jedoch nur auf der Fehlerhaftigkeit der äthiopischen Handschrift, die Dillmann für seine deutsche Übersetzung allein benutzen konnte; seit 1851 aber ist sowohl von Dillmann wie besonders auch von Charles vieles zur Verbesserung des äthiopischen Textes geleistet worden. Die anderen drei bis jetzt bekannten Handschriften lassen nun das zweite *bamawā‘ela* aus, so dass an jener Stelle nur zu lesen ist: „Diese Arbeit allein soll gethan werden an den Sabbat-Tagen im Heiligtume des Herrn, eures Gottes, . . .“ (Jub. 50, 11). Die anderen von Singer für die Unechtheit angeführten Gründe sind nur sekundärer Art; dagegen ist zu halten, dass von Epilog in Kap. 49 kaum die Rede sein kann, dass aber 50, 13 so schliesst, wie das Buch beginnt (vgl. „wie in den himmlischen Tafeln geschrieben ist, die er mir in meine Hände gegeben hat, damit ich dir die Ordnungen der Zeit und die Zeit je nach der Einteilung ihrer Tage aufschreibe“.)

Zum Schlusse möge für den zweiten Band, in dem Singer sich auf seinem eigentlichen Arbeitsfelde befindet und für dessen sicherlich sehr reichhaltigen Stoff uns der Fleiss und die Belesenheit des Verfassers bürgen, etwas mehr Kürze und Übersichtlichkeit, besonders Genauigkeit der Verweise auf andere Stellen des Buches und korrekterer Druck gewünscht werden. Der letztere lässt für den vorliegenden Band sehr viel zu wünschen übrig, was vielfach durch die ungarische Presse, in der das Werk gedruckt ist, entschuldigt wird; auf letzteren Umstand schiebe ich die unendlich häufigen accentuierten Vokale (*í* und *é*). Ferner steht oft *š* und *ś* für *s*. Die Zeilen sind sehr oft zu eng durchschossen, fette und kursive Buchstaben finden sich inmitten gewöhnlichen Antiquadruckes, lateinische Buchstaben innerhalb der griechischen Schrift. Letztere ist an einigen Stellen so ungenau, dass jedes Wort einen Druckfehler enthält, Spiritus finden sich auf Vokalen inlautender Silben (abgesehen natürlich von Fällen der Krasis), Graves auf der Paenultima und Antepaenultima, für γ steht in den allermeisten Fällen γ (umgekehrtes λ). Andere gewöhnliche Buchstabenfehler liest man auf jeder Seite. Es entstehen zwar kaum Undeutlichkeiten dadurch, aber das Auge fühlt sich beleidigt. Einige im deutschen Sprachgebrauche nicht üblichen Worte sind „bildisch“ für „bildlich“ (S. 28 Anm. 3), „Unmacht“ für „Ohnmacht“ (S. 45) und „alt- (bez. neu-) testamentalisch“ für „alttestamentlich“ (passim).

Es wäre zu wünschen, dass sich christliche Theologen zu den neuen Gedanken des Verfassers eingehender äussern möchten (in-

zwischen ist, lange nach Absendung meines MS., in der Theol. Lit.-Ztg. 1899, Nr. 6 die ebenfalls ablehnende Besprechung von Prof. Schürer erschienen). Zu seinem Buche muss bei der Behandlung der Jubiläenfrage Stellung genommen werden, da es diese auf einen ganz anderen Boden stellt. Von Herrn cand. theol. Bohn, der sich längere Zeit mit der Theologie unserer Schrift beschäftigt hat und mir auf meinen Wunsch freundlichst seine Auffassung des Singerschen Buches mitteilte, ist mir allerdings ein noch schrofferes Urteil zugegangen, als das im Vorhergehenden ausgesprochene. Es ist immerhin möglich, dass andere Beurteiler sich nicht so abweisend verhalten.

E. Littmann.

The Bower Manuscript. Facsimile Leaves, Nāgarī Transcript, Romanised Transliteration, and English Translation with Notes, edited by A. F. Rudolf Hörnle, Ph. D., Principal, Calcutta Madrasah. Parts I—VII. Publ. by Order of the Government of India. Calcutta 1893—97.

Dieses Werk ist eine monumentale Publikation sowohl seiner äusseren Ausstattung als seinem inneren Werte nach. In dem Folioformat des Archaeological Survey of India enthält es 3 Seiten Vorrede, 240 Seiten transskribierten Text mit englischer Übersetzung, kritischen und erklärenden Anmerkungen, und 54 photographische Facsimiletafeln nebst ebensovielen Blättern, auf denen der Text der Hs. in Devanāgarīschrift wiedergegeben ist. Der ganze Text der wichtigen Hs. liegt somit in trefflicher Wiedergabe und Bearbeitung vollständig vor, es fehlt noch die in Aussicht gestellte historische Einleitung, doch wird es bei der hervorragenden Bedeutung dieser Publikation nicht verfrüht sein, schon jetzt darüber zu referieren.

Über die Art der Auffindung der Bower-Hs. hat Hörnle kürzlich Näheres mitgeteilt in seiner interessanten, auch über die Fortschritte der Jaina-Philologie und der Epigraphik berichtenden „Annual Address“ als Präsident der asiatischen Gesellschaft von Bengalen (Calc. 1898), aus der ich folgendes anführe. Die nach ihrem Eigentümer und Entdecker, einem englischen Offizier und Forschungsreisenden, als das Bower-Ms. bezeichnete Hs. hat sich ursprünglich in einem buddhistischen Stūpa in Kuchar in Kaschgarien (China) befunden, der 1889 von zwei einheimischen Kaufleuten auf der Suche nach verborgenen Schätzen erbrochen und seines Inhalts beraubt wurde. Der Fundort erinnert an zahlreiche buddhistische Reliquien und insbesondere an die schon 1834 in

einem Stūpa in Afghanistan entdeckten Bruchstücke einer sehr alten Kharoṣṭhī-Hs. aus Birkenbast, dem nämlichen Material, aus dem auch unsere Hs. besteht, die Bower von dem einen der beiden erwähnten Kaufleute erwarb. Mehrere auch in dem Stūpa aufbewahrte Papier-Hss. waren bei der Teilung der Beute an den zweiten der beiden Kaufleute gelangt; sie kamen dann auf verschiedenen Wegen teils nach St. Petersburg, wo Professor S. v. Oldenburg Proben daraus veröffentlichte, teils wie die Bower-Hs. nach Calcutta an Hörnle, der eine dieser Hss. für älter als die Bower-Hs. hält und in das 4. Jh. n. Chr. setzt. Eine ganze Reihe weiterer Hss. in verschiedenen Alphabeten und Sprachen haben sich seitdem infolge der angestellten Nachforschungen in dem als vorzügliches Konservierungsmittel dienenden Flugsand in Ostturkestan noch vorgefunden und sind nebst den gleichzeitig entdeckten Münzen, Terracotten u. a. Altertümern an Dr. Hörnle zur Entzifferung und Bestimmung übermittelt worden. Die ältesten Münzen setzt Hörnle, der bekanntlich auch ein hervorragender Numismatiker ist, in das erste Jahrhundert v. Chr., sie sind chinesisch. Das wertvollste Fundstück bleibt aber doch vorläufig die Bower-Hs., die H. in Übereinstimmung mit Bühler in das 5. Jh. n. Chr. setzt, weil sie sich, wie Bühler in § 22 seiner Paläographie (vgl. dazu seine VI. Tafel) bemerkt, von dem Typus der Guptainschriften, besonders der Kupfertafeln, nur in wenigen unwesentlichen Punkten unterscheidet. Durch Hörnles Facsimiles wird jetzt die vollständige paläographische Ansnützung der Bower-Hs. ermöglicht, die einige in den gleichzeitigen Inschriften selten oder gar nicht vorkommende Schriftzeichen enthält.

Durch das sicher bezeugte, so ungewöhnlich hohe Alter der Bower-Hs. gewinnt auch ihr mannigfaltiger Inhalt, den Hörnles mühsame Textrestitutionen, Übersetzungen und erklärende Anmerkungen den Fachgenossen bequem zugänglich gemacht haben, ein erhöhtes Interesse. Der grössere Teil der Hs., 37 $^1/_2$ von 54 Blättern, besteht aus den drei medizinischen Werken, auf die ich nachher näher eingehen werde. Es folgt auf 10 $^1/_2$ Blättern ein divinatorischer Teil, bestehend aus zwei Werken, die von Prophezeiungen auf Grund von Würfelorakeln handeln. In Teil IV hat jeder Wurf seinen besonderen Namen nach einem früher (1892) von Hörnle im Ind. Ant. eingehend dargelegten System. Als Anhang zu dem fünften Teil hat er jetzt noch sechs Hss. und einen Druck, die Pāśakakevalī, auszugsweise veröffentlicht, ein altes Werk über Würfelorakel von Garga, das mit diesem Teil der Bower-Hs. oft wörtlich übereinstimmt. Der sechste Teil enthält einen Schlangenzauber, der einst in Śravastī bei einem Jünger des Buddha gegen den Biss einer Cobra angewendet worden sein soll. In einem Anhang hierzu giebt H. interessante Nachweise über die in diesem Zauber erwähnten Nāgas, in einem zweiten Anhang einen Auszug aus der im Khandavatta Jātaka vorliegenden Version der obigen

Legende. Der siebente Teil enthält ein Fragment einer auch in einem anderen centralasiatischen Ms. vorkommenden Sage von dem Yakṣa Māṇibhadra, der von Buddha einen mächtigen Zauber erlangte. Der Text jener anderen Version ist gedruckt in Hörnles "Three Further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia" (Reprint aus dem Journ. Beng. As. Soc. 1897), welche Arbeit überhaupt eine wichtige Ergänzung zu seiner Bearbeitung der Bower-Hs. bildet.

Der medizinische Teil der Bower-Hs. ist mit den soeben besprochenen Teilen derselben nach Schrift, Sprache, welche Sanskrit, aber grossenteils kein grammatisches Sanskrit, sondern "the early extra-scholastic Sanskrit of the North-West of India" ist, und buddhistischen Beziehungen nahe verwandt. Der Inhalt der medizinischen Werke der Bower-Hs ist folgender. Das aus 5 Blättern der Hs. bestehende erste Werk handelt zunächst von dem Ursprung und den medizinischen Wirkungen des Knoblauchs, der aus Blutstropfen aus dem von Viṣṇu abgehauenen Kopf des Asurendra stammen, die verschiedensten Krankheiten heilen und das Leben hundert Jahre dauern machen soll. Es folgen kürzere Abschnitte über Verdauung (44—51), über ein Elixir für tausendjährige Lebensdauer (52—54), über die richtige Mischung der Ingredienzien (55—59), über gewisse stärkende Arzneien (60—67), über Augenwasser (68—86), über Gesichtspflaster und Augensalben (87—111), über Haarmittel (112—120) und über Hustenmittel (121—132). Das zweite, weit umfangreichere Werk, das 6.—34. Blatt der Hs. umfassend, heisst Navanītaka „Sahne", d. h. Extrakt aus älteren Lehrbüchern, und handelt in 16 adhy. von Pulvern, Butterdecocten, Ölen, vermischten Rezepten, Klystieren, Elixiren, Brühen, Aphrodisiaca, Augensalben, Haarfärbemitteln, Terminalia Chebula, Bitumen, Plumbago zeylanica, Kinderpflege, Sterilität und Behandlung von Schwangeren und Wöchnerinnen. So laut der Einleitung, es sind jedoch leider die letzten Blätter verloren gegangen, so dass adhy. 15 und 16 und wohl auch der Schluss von 14 fehlen; der erhaltene Teil umfasst 1119 Verse, resp. Sūtras. Die einzelnen Arzneiformeln führen wie in den späteren medizinischen Kompendien Namen, wie Mātuluṅga-guḍikā, Tiktakaṃ nāma cūrṇam, Ṣaṭphalaṃ nāma ghṛtam, Balā-tailam, Aśvagandhā-vartiḥ u. a. Das dritte Werk enthält auf $3^1/_2$ Blättern der Hs. in 72 Versen 14 Arzneiformeln zu äusserlichem oder innerlichem Gebrauch bei den verschiedensten Krankheiten. Alle drei Werke sind fast durchweg metrisch, und zwar kommen gerade wie in den späteren Rezeptsammlungen die verschiedensten Metra der Kunstpoesie zur Anwendung. Das Metrum hat Hörnle auch häufig eine Handhabe zur Herstellung verdorbener oder unvollständig erhaltener Stellen geboten, wie ihm auch seine Kenntnis der zahlreiche Parallelstellen enthaltenden späteren medizinischen Litteratur, die er neuerdings durch seine in der Bibl. Ind. erscheinende Suśruta-Übersetzung bethätigt hat, bei der schwierigen

Textkonstitution sehr zu statten gekommen ist, nicht minder auch bei der Übersetzung, die besonders bei dem ersten Werk mit seinen zahlreichen Dunkelheiten und veralteten Ausdrücken oft der Entzifferung einer alten Inschrift glich, und bei den ausführlichen Anmerkungen, die besonders ein reiches Material an Parallelstellen und Nachweisen aus der jüngeren Sanskritlitteratur enthalten. Auf dem Gebiet der neueren indischen Medizin stand Hörnle auch der Rat und Beistand eines gelehrten Kaviraj zur Seite.

Den von Hörnle beigebrachten Parallelstellen möchte ich nachstehend einige weitere aus dem Siddhiyoga oder Vṛndamādhava des Vṛnda beifügen, der erst 1894 in der Ānandāśrama Series erschienen ist, also später als der I. Teil der Bower-Hs. In seinem First Instalment of the Bower Manuscript (1891) bemerkt Hörnle nach Hervorhebung der speziellen Übereinstimmungen des ersten medizinischen Werks mit dem Cikitsāsaṃgraha des Cakrapāṇidatta: "It would be satisfactory to be able to discover what the sources were on which Chakrapāṇi drew for his compilation; they are not specified anywhere, I believe, in his book". Seitdem ist Eggelings lehrreiche Bearbeitung der medizinischen Hss. des India Office erschienen (Catal. Part V, London 1896), wo er p. 938 f. im Anschluss an die von dem alten Kommentator Śivadāsa gegebene Erklärung aus dem Schluss von Cakradattas Werk entnimmt, dass darin Vṛndas Siddhayoga als seine Hauptquelle bezeichnet ist[1]). Diese Auffassung wird durch eine Vergleichung beider Werke ebenso bestätigt, wie eine Vergleichung des Siddhiyoga mit dem Mādhavanidāna oder Rugviniścaya zeigt, dass der Kommentator des ersteren Werks im Recht ist, wenn er den darin eingangs erwähnten Gadaviniścaya mit dem Rugviniścaya identifiziert. Der Hauptteil des Siddhiyoga enthält von *adhikāra* 1—68 eine Zusammenstellung von Rezepten und Verordnungen für die hauptsächlichsten Krankheiten, vom Fieber angefangen bis zur Vergiftung. Genau das gleiche Material enthält Cakradatta (ed. Jib., Calc. 1888), im ganzen auch in gleicher Anordnung, nur fehlt bei ihm ein besonderer Abschnitt über *śothodara* (38. *adhikāra* bei Vṛnda), und der Abschnitt über *bhagna* (46. *adhikāra* bei Vṛnda, zwischen *āgantuvraṇa* und *nāḍīvraṇa*) kommt bei ihm erst vor *kuṣṭha*. Ganze Kapitel, z. B. diejenigen über *atisāra*, *grahaṇī*, *kṛmi*, *pāṇḍuroga*, *raktapitta*, *kāsa*, *hikkāśvāsa*, *svarabheda*, *tṛṣṇā*, *mūrchā*, *madātyaya*, *unmāda*, *apasmāra*, *vātarakta*, *śūla* stimmen in beiden Werken fast wörtlich überein. In dem letzten Teil (Vṛnda pp. 525—665 = Cakra 415—471),

1) Wenn Eggeling p. 938 auch Heramba als Quelle Cakradattas bezeichnet, so beruht dies wohl nur auf dem Ausdruck *gūḍhavākyabodhakavākyavān*, worin aber, wie der von Eggeling selbst p. 939 citierte Kommentar zeigt, keine Beziehung auf Heramba liegt, der vielmehr seinerseits Cakradatta als einen der von ihm benützten Autoren nennt (p. 937). Beiläufig bemerkt ist das Werk das Cakradatta auch kein „compendium of pathology", sondern wie der Siddha yoga „a work on the treatment of maladies".

der von der Anwendung von Elixiren, Aphrodisiaca, Klystieren, Räucherungen und anderen Heilmethoden handelt, wird die Ähnlichkeit allerdings bedeutend geringer, auch nehmen an den bemerkten Übereinstimmungen vielfach auch andere Werke teil, namentlich Vaṅgasena, der aber ausser der Therapie auch die Pathologie behandelt. Doch wird hierdurch das Gesamtresultat nicht erschüttert. Der Vergleichung der Lesarten ist kein entscheidender Wert beizumessen: doch will ich erwähnen dass in S. 51, 22 = C. 247 die Lesart des ersteren Werks *lehaḥ*, die auch B. 3, 61 bestätigt, in dem Kommentar ausdrücklich als die richtige und C.'s *lepaḥ* als falsch bezeichnet wird: *leha ity asya sthāne lepa iti pāṭho na yukto* .... Über das Zeitalter des Cakradatta giebt der Schluss seines Cikitsāsaṃgraha Aufschluss, indem er nach demselben, resp. der Erklärung des Sivadāsa (*gauḍādhinātho nayapāladevaḥ tasya rasavatī mahānasaṃ tasyādhikārī tathā pātram iti mantrī ca*) der jüngere Sohn des Nārāyaṇa war, der dem König Nayapāla von Bengalen als Küchenmeister und Minister diente. Haraprasād Śāstrī in seiner School History of India[1]) setzt hiernach Cakradatta um 1060 n. Chr. Für das Alter des Siddhiyoga spricht auch der Umstand, dass darin das Opium anscheinend noch gar nicht und Quecksilber (z. B. 7, 13 *rasendreṇa*, Co. *pāradena*, äusserlich als Mittel gegen Läuse) nur wenig vorkommt und dass 61, 149 eine gewisse *varti* als *nāgārjunena*[2]) *likhitā stambhe pāṭaliputrake* bezeichnet wird, was auch im Hinblick auf die geplanten Ausgrabungen in den Ruinen von Pāṭaliputra von Interesse sein dürfte. Cakradatta p. 364 hat diese Stelle wohl aus Vṛnda übernommen. Auch der bekannte Śarṅgadhara (ed. P. Jivanram Vaidya, Bo. 1891) hat seinem Herausgeber zufolge viele Stellen wörtlich von Vṛnda entlehnt.

In Anbetracht der hervorragenden Stellung, welche der Siddhiyoga in der älteren medizinischen Litteratur einnimmt, mag hier eine Aufzählung der Parallelstellen zu der Bower-Hs. Platz finden, die mir darin begegnet sind; alle diese Stellen der Bower-Hs. hat allerdings Hörnle schon aus anderen Werken, namentlich aus Cakradatta, belegt. B. 1, 71—73: S. 61, 20. B. 1, 83 f.: S. 61, 26. 1, 84—86: 61, 29. 1, 87: 61, 1. 1, 124: 11, 2. 1, 129: 11, 34. B. 2, 14—17: S. 14, 12—15. 2, 27 f.: 12, 13 f. 2, 29—34: 30, 1.

---

1) Calc. 1896, p. 33, wo aber Cakradatta irrig als "nephew" des Nārāyaṇa bezeichnet wird.

2) Zusammenstellungen über Nāgārjuna als Mediziner giebt Dr. P. Cordier, Nāgārjuna et l'Uttaratantra de la Suçrutasamhitā (Anantarivo 1896, Publication privée). Doch findet sich die dort p. 5 citierte angebliche Stelle aus der Einleitung zu Ḍallanas Suśrutakommentar, wonach der König Nāgārjuna die ursprüngliche Suśruta-saṃhitā umgearbeitet und ihr das Uttaratantra beigefügt haben soll, in den beiden gedruckten Ausgaben des Ḍallana nicht vor. Sie sieht wie eine moderne Glosse aus zu der Bemerkung des Ḍallana: *pratisaṃskartāpīha nāgārjuna eva.*

2, 38 f.: 8, 9. 2, 40: 58, 7; 58, 65 f. 41, 42 a: 58, 69. 66: 26, 4. 71—75: 6, 27—32. 133—36: 51, 75—78. 137—43: 51, 86—92. 144—47; 22, 18—23. 150 f.: 30, 54 f. 153 f.: 9, 39 f. 155—57: 4, 27—29. 160 f.: 11, 37—40; 13, 7. 177—81: 63, 51—53. 188—200: 10, 29—41. 226 f.: 39, 2. 232—40: 35, 33—39. 277—79: 22, 82. 386—89: 5, 64—67. 409 f.: 3, 34. 432 f.: 11, 20 f. 435: 11, 22. 450: 11, 6. 451: 11, 7. 460—62: 30, 50—52. 496—99: 1, 118—20. 524: 60, 18. 529: 59, 19 f. 533 f.: 59, 23. 537 f.: 59, 16—22. 571 f.: 51, 17. 575: 33, 8 f. 578: 33, 4. 579: 32, 21. 585: 39, 11 f. 594: 15, 21. 596 f.: 15, 6, 8. 603: 35, 18. 605: 35, 2. 608 f.: 54, 1. 612: 54, 3. 614: 8, 19 f. 782: 69, 10. 819: 70, 21. 833—35: 70, 7—9. 848: 61, 94 f. 899 f.: 57, 71. B. 3, 5—9: S. 51, 107—10, 102 f. 36—53: 22, 93—113. 61 f.: 51, 22. 66—72: 5, 31—40. Natürlich giebt es sehr viele Varianten, von denen wohl die meisten auch bei Cakradatta oder Vaṅgasena wiederkehren; dagegen bietet z. B. 51, 91 S. *kaṇḍūm* wie B., während Cakradatta *pāṇḍum*, Vaṅgasena *pāṇḍūn* hat. Die Beziehungen des Siddhiyoga zu der Bower-Hs. bilden ein Glied mehr in der Kette von Beweisen, die für ein weit höheres Alter der massgebenden Lehrbücher der indischen Medizin sprechen, als Haas in seinen bekannten Aufsätzen im 30. und 31. Band dieser Zeitschrift denselben zugestehen wollte. Schon in seinem "First Instalment of the Bower Manuscript" (1891) hat Hörnle die Haas'sche Hypothese, die aus Suśruta einen in das Sanskrit übersetzten arabischen Suqrāt machte, der seinerseits auf einer Verwechslung des griechischen Sokrates mit Hippokrates (Buqrāt) beruhen sollte und Kāśī-Benares mit Kos, der Heimat des Hippokrates, identifizieren wollte, als "an elaborate joke" bezeichnet. Nachdem jetzt in dem zweiten medizinischen Werk der Bower-Hs. eine beträchtliche Anzahl von Rezepten, darunter so umfangreiche, wie der aus 15 Versen bestehende Cyavanaprāśa (2, 186—200), zum Vorschein gekommen sind, die in den späteren Kompendien wörtlich wiederkehren, kann man an der vorarabischen Entstehung des Hauptteils der indischen Medizin nicht mehr zweifeln. Auch die bekannteren Krankheitsnamen der späteren Medizin kommen in der Bower-Hs. schon sämtlich vor, wie überhaupt die Terminologie derselben, abgesehen von einer Reihe ungewöhnlicher Wörter und Wortbedeutungen im ersten und dritten Werk, die aber teilweise auch auf Textverderbnis beruhen können, die gleiche ist wie späterhin. Wenn 1, 93 (vgl. 1, 106—8) neben den drei *doṣa: vāta, pitta, kapha* als vierter das Blut *rudhira* erscheint, während 1, 15 und sonst nur von den drei *doṣa* die Rede ist, so weist Hörnle mit Recht auf das entsprechende Vorkommen der vier humores in der späteren Medizin hin. Den von ihm citierten Belegen kann man auch Bhāvaprakāśa 2, 2, 163 beifügen: *kecid rudhirasyāpi doṣatvaṃ manyante.* Aus Suśruta, dessen Bekanntschaft mit dem Blut als *doṣa* H. schon im allgemeinen erwähnt

hat, möchte ich den Anfang seines Cikitsitasthāna hervorheben, wo das Blut mehrfach neben *vāta*, *pitta* und *kapha* als gleichwertig erscheint. Diese Auffassung des Bluts ist wegen ihrer Ähnlichkeit mit der griechischen Humoralpathologie von allgemeinem Interesse. Zu der Vierzahl der *ṛtu* ebenda kann man die interessanten Nachweise Bühlers Ep. I. 2, 261—64 über die alte Einteilung des Jahres in drei Jahreszeiten vergleichen; die sonst in der Medizin übliche Einteilung in sechs *ṛtu* ist übrigens auch in der Bower-Hs. die gewöhnliche. Mit den 36 *kuṣṭha* 2, 86 möchte ich nicht die *kṣudraroga*, sondern die 18 *kuṣṭha* + 18 *śūkadoṣa* = 36 Hautkrankheiten der späteren Medizin vergleichen, von denen der Kommentator des Siddhayoga p. 369 bemerkt, dass sie ihrer gleichen Anzahl wegen nacheinander dargestellt werden.

Mit den vorstehenden Bemerkungen sollte den Aufschlüssen über das Alter und den Inhalt der Bower-Hs. und weitere sich daran anknüpfende Fragen, die Hörnle für seine Einleitung vorbehalten hat, nicht vorgegriffen, sondern nur auf die hervorragende Bedeutung dieser Publikation hingewiesen werden, durch die der Entzifferer der Bakṣālī-Hs., dem die indische Altertumskunde schon sso viele Forschungen auf den verschiedensten Gebieten verdankt, einem Ruhmeskranz ein neues Blatt hinzugefügt hat. Besonderer Dank gebührt auch der indischen Regierung, namentlich dem Statthalter von Bengalen Sir Charles Elliot, für die Hörnle für die Bearbeitung der Bower-Hs. gewährte Musse und für die prächtige Ausstattung des grossen Werks.

J. Jolly.

Carra de Vaux, *Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam.* Paris (Honoré Champion) 1898; 232 SS. in 8⁰.

Die schon öfters dargestellte Erscheinung der durch das Eindringen und die Rückwirkung nichtsemitischer Ideen hervorgerufenen Differenzierung des Islam, wie sich eine solche in den Bestrebungen innerhalb des Schiitentums und des Ṣûfismus kund giebt, hat der Verfasser zum Gegenstand nochmaliger Erörterung gewählt. Er hat dabei vorzugsweise das grosse Publikum vor Augen, auf welches seine elegante Darstellungsweise ohne Zweifel anregend wirken wird. Die Fragen der Entwickelungsgeschichte des Islam sind noch viel zu wenig in das allgemeine Bildungsbewusstsein eingedrungen, als dass es überflüssig scheinen könnte, die Resultate der gelehrten Forschung auf diesem Gebiete von Zeit zu Zeit zusammenzufassen und in gefälliger Hülle in weitere Kreise einzuführen.

Bei der Popularisierung erworbener Resultate kommen jedoch auch mehrfach eigene Gesichtspunkte des Verfassers zur Geltung.

In der im Titel angedeuteten Reaktion des „génie aryen" gegen den Semitismus des ursprünglichen Islam, lässt er die schiitischen und ṣûfischen Bestrebungen speciell gegen den jüdischen Charakter des letztern in Gegensatz treten; man begreift freilich nicht, wieso er (S. 86) gerade den Monachismus eine dem Judentum entlehnte Einrichtung nennen kann. Dass der Mönchsorden der Karmeliter seine Stiftungstradition auf den Propheten Elijah zurückführt, ist eine ebenso fragwürdige Stärkung für diese These, wie die Berufung auf das philonische De vita contemplativa.

In der Durchführung der Parallele zwischen dem ursprünglichen Muhammedanismus und der in der schiitischen Bewegung zutage tretenden persischen Reaktion, ist der Verfasser nicht frei von Überschätzung des Kulturwertes der schiitischen Erscheinungsform des Islam. Wenn er im Widerstreit des Schiitismus gegen den sunnitischen Islam „la lutte d'une pensée libre et large contre une orthodoxie étroite et inflexible" erblickt (S. 142 unten), wird er, fürchte ich, diese Anschauung mit mancher einschneidenden Thatsache, die uns die Kenntnis der Unterscheidungslehren der muhammedanischen Sekten bietet, nicht in Einklang bringen können. Der Verfasser hätte allerdings zur Begründung seiner Anschauungsweise anführen können, dass die Dogmatik der Schiiten sich vielfach an die Lehrsätze der Mu'taziliten anlehnt, was ihnen von den sunnitischen Gegnern auch sehr oft zum Vorwurf gemacht wird[1]). Erst unlängst hat van Vloten in dieser Zeitschrift (52, 216, Anm. 2) für den Zusammenhang der alten Mu'tazila mit den schiitischen Zejditen eine Menge guter Beweisstellen gesammelt. Vom mu'tazilitischen Charakter der zejditischen Dogmatik, (vgl. die Erzählung bei Ibn Baṭûṭa, Voyages II 169 f.) kann man sich jetzt aus den Litteraturprodukten ihrer Theologie, die in neuerer Zeit in grosser Anzahl nach Europa gelangt sind, ganz gründlich überzeugen.

Die mu'tazilitische Färbung ist übrigens ein Grundzug der allgemeinen schiitischen Glaubenslehre, in welcher das Prinzip des *'adl* (eines der Schlagwörter der mu'tazilitischen Separation) ebenso zu den unerlässlichen dogmatischen *uṣûl* gehört, wie *tauḥîd, nubuwwa, imâma* und *ḳijâma*. Und wie eng das mu'tazilitische Bewusstsein mit dem Begriff des schiitischen Islam zusammenhängt, wird am besten dadurch veranschaulicht, dass einer der bedeutendsten schiitischen Theologen, 'Alî al-Murtaḍâ 'Alam al-hûdâ (st. 436), in einer seiner Vorlesungen, in denen man viel Material für die Kenntnis der mu'tazilitischen Exegese des Korans und des Ḥadîṯ finden kann, den Satz aufstellt, dass die hauptsächlichsten Grundlehren der Mu'taziliten, namentlich auch die Lehre von der Willensfreiheit und die Negation der materiellen ru'jat Allâh (vgl. diese Zeitschrift 50, 506) aus lehrenden Aussprüchen des

1) Vgl. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schî'a und der sunnitischen Polemik 48.

'Alî und der Imâme entlehnt seien; die Mutakallimûn — so sagt er — hätten nur weiter ausgeführt und entwickelt, was 'Alî zu allererst in summarischer Form schon früher dargelegt hatte[1]). Danach wäre nun 'Alî der wirkliche Vater der mu'tazilitischen Forschung. Ebenso hat man ihn ja auch, und dies mit mehr Erfolg, das Princip der arabischen Grammatik zu allerest aufstellen lassen.

Dem scheinbaren Rationalismus in der Dogmatik steht nun aber auf der andern Seite zunächst der masslose Autoritätenglaube im schiitischen Islam gegenüber; der rundweg abgelehnten Ichtilâf-Lehre[2]) des Sunnismus setzt er seine unfehlbaren Imâme entgegen. Gegen die sunnitischen Muhammedaner wird von den schiitischen Gegnern geradezu der Vorwurf erhoben, dass bei ihnen, in Ermanglung unfehlbarer Autoritäten, schrankenlose Freiheit der Meinung herrscht, so dass bei ihnen „jeder Mann sein eigener Imâm ist"[3]). Und wie wird unsere Zuversicht zu der „pensée libre et large" des schiitischen Systems erschüttert, wenn wir das Verhalten der schiitischen Ge-

---

1) Ġurar al-fawâ'id wa-durar al-ḳalâ'id (Teheran 1272) 57: أعلم أن اصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام امير المؤمنين وخطبه فانّها تتضمّن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تأمّل المأثور فى ذلك من كلامه علم ان جميع ما أسهب المتكلّمون من بعد فى تصنيفه وجمعه تفصيلٌ لتلك الجُمَل وشرح لتلك الاصول ورُوى عن الائمّة من اولاده من ذلك ما لا يكاد يُحاط به كثرةً ومن أحبّ الوقوف عليه وطلبه من مكانه (var. مظانّه) اصاب منه الكثير الغزير.
Darauf folgt eine Reihe von speciellen Beispielen.

2) Auch bei den Mu'taziliten hat diese Lehre auf Widerstand gestossen, Ẓâhiriten 102.

3) Dies wird in einer jener apokryphen Reden des 'Alî entwickelt, welche unter dem Namen نهج البلاغة gesammelt wurden (ed. Bejrut 1307, 79): وما لى لا أعجب من خطأ هذه (ed. هذا) الفرق على اختلاف حججها فى دينها لا يقتصّون أثَرَ نبىّ ولا يقتدون بعمل وصىّ ولا يؤمنون بغيب . . . . مفزعهم فى المُعْضِلات الى انفسهم وتعويلُهم فى المُهِمّات على آراءهم كان كلّ امرء منهم إمامَ نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعُرًى ثقات واسباب محكمات.

setzeslehre gegen Andersgläubige (und dies mag ja allenthalben als Prüfstein liberaler Anschauungen gelten) mit den Doctrinen des sunnitischen Iǵmâ' über dieselben Beziehungen vergleichen. Während hier das barbarische Wort des Koran (9, 28) إنّ المُشْرِكِين نَجَسٌ — freilich durch scholastisch-spitzfindige Interpretation und casuistische Künstelei — so gut wie aufgehoben wurde, hat das schiitische Gesetz an dem Wortlaut jener Verordnung festgehalten und den Körper des Ungläubigen — dazu gehört auch der Ketzer — unter seine „deh naǵâsât“ eingeordnet und diese Wertschätzung auf alles ausgedehnt, was vom Ungläubigen auch nur berührt wird [1]. Noch fanatischer als die schiitische High Church sind einige von dieser abzweigende „übertreibende“ Sekten (غلاة), obwohl sie sonst in vielen Dingen den Boden des Islam verlassen haben. Es genüge bloss daran zu erinnern, was z. B. Selah Merrill von seinen Erfahrungen unter den Mutawallis berichtet „who consider that they are polluted by the touch of Christians. Even a vessel from which a Christian has drunk, and anything from which he may have eaten, or even handled while eating, they never use again, but destroy at once. Knowing these facts we did not even ask them for a drink of water . . . . . . They would have given us the water, but would have broken the bottle immediatly afterwards“ [2]. Solcherart ist die Nachwirkung persischer Ideen in der schiitischen Ausbildung des Islam, wie denn im allgemeinen die im II. Jahrh. erblühende Intoleranz sich unter dem unverkennbaren Einfluss der persischen Distinction zwischen dem *bih-dîn* und dem *bed-dîn* entfaltet hat. Innerhalb des sunnitischen Islam hat sich in vielen Punkten mit mehr oder weniger Erfolg eine Reaktion gegen persische Anschauungen kundgegeben [3].

Keinesfalls war es also religiöser Freisinn und Toleranz, was die Perser als erfrischendes Element in den rohen Islam mitzubringen

1) Die verschiedenen Lehrmeinungen über diese Frage s. in den Ẓâhiriten 53—63.

2) East of the Jordan (London 1881) 306.

3) So namentlich auch sonst in Bezug auf die vom Parsismus beeinflussten rituellen Ṭahârat-Gesetze, in welchen die Sunniten maassvoller sind als die an persischen Traditionen haftenden Schiiten. Sehr beachtenswert ist folgender traditioneller Bericht in Usd al-ǵâba V. 320: عن ابى شعيب مولى ابى وحوح قال غسلنا ميّتا فاردنا ان نغتسل فدخل علينا ابو وحوح الانصارىّ صاحب رسول الله صلعم فجعل يقول والله ما نحن بأنجاس أحياءً ولا امواتًا وانّى خشيت ان تكون سنّة.

hatten[1]). Die am meisten destruktive, in ihren Zielen nihilistische Form des Schiitismus, die an den Namen der ismâ'ilitischen Sekte geknüpfte Bewegung, deren letztes Wort die Negation der Grundlehren des Islam (auch der schiitischen Gestaltung derselben) und der positiven Religion überhaupt ist, arbeitete, wie man auch aus der Charakteristik ersieht, die der Verfasser S. 148 von derselben entwirft, nicht mit persischen Reminiscenzen, sondern mit philosophischen und gnostischen Ideen. (Vgl. ihr Verhältnis zu den ichwân al-ṣafâ.) Es ist bezeichnend, dass selbst noch der Grossmeister der Assasinen, Sinân, in seiner Antwort auf eine Drohnote des Nûr al-dîn al-Zengi sich philosophischer Termini bedient[2]).

Im Zusammenhang mit den vom Verfasser in diesem Buche behandelten religionsgeschichtlichen Erscheinungen, harrt jedoch der eingehenden Erörterung noch eine, für die Erkenntnis des Charakters des Islam sehr wichtige Frage. Der parsische Einfluss auf die Gestaltung des Islam giebt sich nicht erst in jenen heterodoxen und häretischen Erscheinungsformen kund, in denen die Verehrung des 'Ali[3]) und seiner Familie als Hülle für die Aufrechterhaltung eines Restes von überwundenen Anschauungen im religiösen und staatlichen Leben diente. Der Einfluss persischer Elemente reicht vielmehr auf die ersten Phasen des rechtgläubigen Islam zurück und macht sich unbemerkt auch in der Gestaltung des orthodoxen Systemes geltend. Wir meinen damit nicht die kosmogonischen und eschatologischen Vorstellungen im Islam; diese haben in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus von manchen Seiten her Gegenstand der Untersuchung gebildet. — Keinesfalls gehört aber in diese Reihe die Vorstellung von den Ǵinn, die der Verfasser (S. 33) als Entlehnung aus dem Parsismus betrachtet, während doch der altarabische Charakter derselben nicht bezweifelt werden kann. Aber viel wichtiger wäre jetzt die Beobachtung solcher Einflüsse auf das für das Wesen des thätigen Islam in weit grösserem Maasse charakteristische Gesetz, die religiösen Bräuche und Anschauungen der Muhammedaner. Bei der grossen Bedeutung, welche die frühe Erwerbung persischer Gebiete, der Anschluss persischer Intelligenz an die Sache des Islam für die formelle Gestaltung der durch den Islam angeregten religiösen Bewegung hatte, bei der massgebenden Stellung, die gerade dem 'irâkischen Islam in der Ausbildung

1) Man vgl. nur beispielsweise die Lehre in Sadder XX, 2.

2) Ibn Challikân Nr. 765 (Wüstenf. VIII, 91): فانّ الجوهر لا تزول بالاعراض.

3) Gelegentlich möchten wir doch darauf hinweisen, dass das Bild des 'Alî in der alten historischen Tradition, wie erst jüngst Nöldeke (ZDMG. 52, 18—21; 28 ff.) im einzelnen ausgeführt hat, bei weitem nicht so konstant ist, wie es der Verf. (S. 119 Anm.) vorauszusetzen scheint. Er selbst hat sich in seiner Darstellung mehr an den 'Alî der frommen Legende gehalten, als an den der kritischen Geschichte. 'Alî sei danach wirklich Dichter gewesen (S. 116) und die Schlacht von Ṣiffîn ist (S. 122) im Raume weniger Zeilen mit Zügen und Einzelheiten ausgestattet, die in ein historisches Bild nicht recht hineinpassen; so soll z. B. der Kampf 110 Tage gedauert haben.

des muhammedanischen Gesetzes zukommt, dürfen wir auch von vornherein einen Einfluss persischer Wirkungen auf die in der Entwickelung begriffenen Institutionen voraussetzen.

Es ist beispielsweise sehr wahrscheinlich, dass die Fünfzahl des täglichen *ṣalât* in die Reihe dieser Einflüsse gehört. In einer besonderen Abhandlung hat erst vor kurzem Houtsma[1]) die Thatsache festgestellt, dass Muhammed das obligate *ṣalât* ursprünglich nur für zwei Tageszeiten eingerichtet hat, die er später mit einem dritten *ṣalât*, dem mittleren الوُسْطَى[2]) erweiterte. Zu dem durch Houtsma beigebrachten Beweisen, kann noch in Betracht kommen, dass al-Aʿšâ in seinem Lobgedicht an Muhammed, v. 22[3]) zwei fixe Zeitpunkte für die Andachtsübungen على حين العشيّات والضُّحَى voraussetzt. Für das *ʿaṣr* bedurfte es noch nach dessen definitiver Festsetzung einer besonderen Empfehlung[4]). In der That wird auch noch eine Chawâriǵ-Sekte erwähnt, *al-aṭrâfijja*, so ge-

1) Iets over den dagelijkschen Çalat der Mohammedanen (Theolog. Tijdschrifd XXIV, 127—134).

2) Jedoch wird in der Litteratur bei der Aufzählung der Gebetszeiten das *ṣalât al-ẓuhr* als das erste (الأُولَى) bezeichnet, Aġ. IX, 127, 3 ff.; Ṭab. I, 288, 5; 289, 6; al-Maḥâsin wal-aḍdâd ed. van Vloten 195, 12 (vgl. Usd al-ġâba V, 5, 3 v. u. خمس صلوات الظهر والعصر الخ). Auch dort, wo die Aufzählung mit dem Morgengebet beginnt, wird jener Ordnungsnamen beibehalten, Musnad Aḥmed I, 4: اصبح رسول الله ذات يوم فصلّى الغداة ثمّ جلس حتّى اذا كان من الضحى ضحك الخ ثم جلس مكانه حتّى صلّى الاولى والعصر والمغرب كلّ ذلك لا يتكلّم حتّى صلّى العشاء الآخرة. Von den Namen der Gebetszeiten kann noch angemerkt werden: صلاة الشّاهد oder صَن البَصَر für das Maġrib (LA. s. v. شهد, IV, 227).

3) B. Mawâḳit al-ṣalât Nr. 14. 15. Vgl. ein Ḥadîṯ des Abû Baṣra al-Ġifârî (Grossvaters der durch die Liebe Kuṯejjirs bekannten ʿAzzâ): صلّى لنا رسول الله صلاة العصر فلمّا قضى صلاته قال ان هذه الصلاة عُرِضَت على من كان قبلكم فتوانوا فيها وتركوها فمن صلّاها منكم ضوعف في اجرها ضعفين. Usd al-ġâba, V, 148 unten.

4) ed. Thorbecke (Morgenl. Forschungen 259).

nannt, weil ihre Anhänger, die Verpflichtung nur der beiden ursprünglichen Ṣalât-Zeiten, Morgen und Abend (طرفي النهار), anerkannten und die andern drei grundsätzlich zurückwiesen[1]). Wir wissen aus anderen Zeichen, wie lange die Sache der Gebetzeiten in der muhammedanischen Gemeinde schwankend und unsicher blieb[2]). Wenn bei der Festsetzung von drei Gebetzeiten wohl das Beispiel des Judentums massgebend war, so kann man andererseits annehmen, dass auf die später erfolgte Erweiterung derselben zur Fünfzahl die fünf Gâh der Perser, hinter denen die alte Generation der Muhammedaner im Mass der Andacht nicht zurückbleiben mochte, von Einfluss gewesen sei[3]). Jedenfalls zeigt dieses eine kardinale Institution des Ritus betreffende Beispiel, dass der Einfluss des Persertums auf religiöse Dinge im Islam nicht nur als sektiererische Reaktion, oder erst in der litterarischen Bedeutung der persischen Muhammedaner in der Ausbildung der theologischen Wissenschaft des Islam[4]) hervortritt.

Es sollte in diesem Zusammenhange nur darauf hingewiesen werden, dass innerhalb der Untersuchungen, denen das Buch des Verfassers gewidmet ist, auch auf die in den Elementen des orthodoxen Islam sich kundgebenden Spuren persischer Einflüsse geachtet werden müsste; ob nun der alte Islam ihnen gegenüber sich receptiv oder abweisend[5]) verhielt. Weitere Ausführungen können selbstverständlich nicht zur Aufgabe des gegenwärtigen Aufsatzes gehören.

Von Bemerkungen über einzelne Angaben des Verfassers können wir umsoeher absehen, als das Notwendigste bereits von René Basset in seiner Anzeige im jüngsten Heft der Revue de l'Histoire des Religions (XXXVIII 236) beigebracht worden ist. Dazu ergänzend nur einige Kleinigkeiten. Man geht zu weit, wenn man die Beschneidung (S. 49) zu den „préceptes fondamentaux“ des Islam zählt. — Für die Notizen, die al-Ḳuśejrî (9—38 seiner Risâla, ed. Kairo 1309) von einigen der berühmtesten Ṣûfis mitteilt, ist die Determination (S. 183 Anm.) „histoire du Soufisme depuis son origine jusqu'au Ve siècle de l'hégire“ nicht zutreffend. Diese biographischen Notizen sind in Begleitung einiger Sentenzen jener berühmten Ṣûfîs mit der Absicht und aus dem leitenden Gesichtspunkt zusammengestellt, um an massgebenden Beispielen nachzuweisen, dass der richtige Ṣûfismus unverrückt den Standpunkt der

---

1) Ḳâḍî ʿIjâḍ, Śifâ (Commentarausg. Stambul 1299) II, 523.

2) Vgl. Muhammed. Studien II, 30 unten.

3) James Darmesteter hat dies angedeutet, Chants populaires des Afghanes 261.

4) E. Blochet, Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran (in Revue de l'Histoire des Religions XXXVIII, 35).

5) Vgl. oben S. 383 Anm. 3.

sunnitischen Orthodoxie festhält. — In Betreff der „Confrèries réligieuses“ von Depont und Coppolani (S. 197 Anm.), wird es gut sein, das wohlbegründete Urteil von de Goeje im Internationalen Archiv für Ethnographie XXI (1898) 177 zu berücksichtigen. Freilich wird auch in der Deutschen Rundschau vom Januar d. J. (78. Anm.) „auf das bedeutende Buch mit allem Nachdruck“ hingewiesen.

Ignaz Goldziher.

Messrs. Williams & Norgate propose to publish, in twelve Parts, price 7 s. 6 d. nett per Part: An Index to the Names in the Mahabharata, with short explanations, compiled by S. Sörensen, Ph. D.

Durch Joseph Dahlmann's anregende und geistvolle Schriften über das Mahâbhârata ist das indische Epos wieder in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. In vieler Hinsicht dem Banianbaume vergleichbar überragt dieses Buch der Bücher an Grösse alle anderen Dichtungen, mit seinen Wurzeln im Veda fussend und mit tausend Senkern das klassische Zeitalter in das indische Altertum zurückleitend. Bei seiner eigenartigen Zwischenstellung zwischen den zwei grossen Litteraturepochen könnte es ein Repertorium für das ganze indische Wissen und Denken bilden, wenn das fast unübersehbare Material durch gute Specialindices leichter zugänglich gemacht wäre. Der Index der Kalkuttaer Ausgabe ist mehr als dürftig, fehlt überdies in den meisten Exemplaren und das Petersburger Wörterbuch kann naturgemäss die Specialindices nicht ersetzen, abgesehen davon dass in den ersten Bänden das Mahâbhârata nur unvollständig ausgebeutet ist. Ist es schon keine Kleinigkeit auch nur einmal die 18 Bücher des MBh. mit dem Nachtrag, dem Harivaṃśa, bis zu Ende durchzulesen, so finden nur die Wenigsten die Zeit, den unentbehrlichen Riesenzettelkasten dazu anzulegen. Während Dahlmann auf die grossen Probleme des Epos sein Augenmerk richtet, hat auch die philologische Detailarbeit inzwischen nicht geruht. S. Sörensen, dessen Name von seinen früheren Schriften über das Epos einen guten Klang hat, kündigt einen Namenindex zum Mahâbhârata an, der bestimmt ist, die empfindlichste Lücke auszufüllen. Die Bezeichnung Index ist etwas zu bescheiden gewählt. Es soll kein dürrer Zahlenindex sein; die einzelnen Artikel stellen alles, was wir aus dem Text selbst über die betreffende Persönlichkeit erfahren, mit kurzen Erläuterungen und genauesten Belegen zu einem übersichtlichen Bild zusammen und machen nochmaliges Nachschlagen der Textstellen fast unnötig. Nach der mitgeteilten Probe steht ein Namenlexikon grossen Stils

für die Götter-, Heiligen- und Heldensage, für Religion und Philosophie, für Geographie und Litteraturgeschichte in Aussicht, ein wahrer Thesaurus, wie er bis jetzt zu keinem Buch der Sanskritlitteratur vorliegt und der künftig auf keines Sanskritisten Arbeitstisch fehlen sollte. Gewiss wird diese Frucht langjährigen erstaunlichen Fleisses allseitig willkommen sein.

Das Werk ist druckfertig und wird ca. 1100 Quartseiten umfassen. Sein Erscheinen ist indessen noch nicht gesichert. Die Verleger machen die Drucklegung von einer ausreichenden Anzahl von Subscribenten abhängig und diese ist noch nicht beisammen. Ich möchte darum an alle Fachgenossen die dringende Bitte richten, das Zustandekommen dieses grossartigen Unternehmens durch eigne Subscription und durch Werben um weitere Subscribenten baldigst zu ermöglichen. Die Zeiten der grossen Staatsunterstützungen sind für uns vorbei, die Wissenschaft muss sich jetzt selbst helfen.

K. F. Geldner.

Berichtigung
zu S. 208.

Ich bitte Nr. 10 so zu lesen:
82, 22 ist vielleicht Bü's *ādāhane vāpi°* statt *cāpi°* richtig. Im Feuer (zu Hause, sū. 21) oder an der Kremationsstätte bringt er den Sthālīpāka dar.

Der Dichter Jûsuf Jehûdi und sein Lob Moses'.

Von

W. Bacher.

I. Jûsuf Jehûdi aus Buchârâ.

Unter den von Herrn Elkan N. Adler im Sommer 1897 aus Buchârâ gebrachten Handschriften finden sich zwei Sammelbände, die zumeist persische Poesie in hebräischer Schrift enthalten. In der Adler'schen Sammlung, die im 10. Bande der Jewish Quarterly Review, S. 584 ff. beschrieben ist, tragen sie die Nummern B 16 und B 36. Der freundliche Besitzer hat mir die beiden Bände nebst anderen Stücken der wertvollen Sammlung mit dankenswerter Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt. Aus einem derselben konnte ich Beiträge zur Textberichtigung des von Salemann edierten Chudâidâd-Gedichts bieten (ZDMG. 52, 198 ff.). Diesmal will ich ein in beiden Bänden, und zwar in drei Abschriften, enthaltenes grösseres Gedicht veröffentlichen, nicht nur damit ich dem von Nöldeke ausgesprochenen Wunsche, „recht umfangreiche, jüdisch-persische Texte zu erhalten“ (ZDMG. 51, 676), Genüge thue, sondern auch weil das Gedicht als charakteristische Probe eines Zweiges der neupersischen Poesie gelten kann, der bisher fast gar nicht bekannt ist. Ausserdem aber scheint der Verfasser des Gedichts, Jûsuf Jehûdi, ein besonders berufener Pfleger der persischen Dichtkunst unter den Juden Buchârâs gewesen zu sein; denn sein Name ist unter den im Sammelbande B 36 vorkommenen Dichtern am häufigsten zu finden. Auch darf man aus seinem Beinamen Jehûdi schliessen, dass er auch in nichtjüdischen Kreisen gekannt war, da nur in diesen und für diese seinem Namen die Bezeichnung „der Jude“ hinzugefügt werden konnte.

Cod. Adler B 36 enthält ausser zwei Abschriften des unten stehenden, von mir wegen seines Inhaltes als „Lob Moses'“ bezeichneten Gedichtes (5 a—8 b; 92 a—96 b) noch über ein Dutzend Gedichte, die Jûsuf Jehûdi zum Verfasser haben[1]). Ein Teil dieser Poesieen zeigt dieselbe Strophenform, wie das „Lob Moses'“, die

1) In der folgenden Inhaltsangabe dieser Gedichte versehe ich dieselben mit fortlaufenden Nummern.

des Muchammas. Das erste derselben (Nr. 1), mit welchem der Sammelband eröffnet wird (1 a—2 b) trägt die Überschrift: מוכ̄מכר מ״ר יוסוף und besteht aus neun Strophen. Die Strophen 2—8 haben das Wort בנ̇ד zur Überschrift, die letzte Strophe das Wort בקיה. Das Gedicht hat ein Lieblingsthema der persischen Poesie zum Gegenstande, die Vergänglichkeit alles Irdischen. Die erste Strophe lautet (gleich den meisten im Folgenden zu gebenden Proben hier in persischer Transskription geboten):

بِكُنْ كارِ خدا دايم حيات جاودان بينى
بطاعت روز كُنْ شبها زطاعت كَىْ زيان بينى
بهار آمد چه خَوشوقتى نمى ترسى خزان بينى
دِلت بگرفت أز خانه بُرون آى تا جهان بينى
يكى بِخْرام درِ بُستان كه تا سروِ روان بينى

In dem stimmungsvollen Gedichte verrät sich nirgends die Konfession des Dichters; nur in der letzten Strophe, die in üblicher Weise den Namen des Dichters enthält, wird die Betrachtung zum Gebete: „Um der Frommen willen, denen du im Paradiese eine Wohnstätte gegeben hast, um der Thora und um deines Heiles willen, sowie um des erhabenen Moses willen zeige dem Jûsuf Jehûdi den Weg zu dir!“

بحقّ زاهدانى كه بجنّت دادهٔ ماوا
بتورات و بفُرقانت بحقّ حضرت موسى
تو اين يوسُف [يهود][1] يا ربّ بسوىِ خَود رَهِ بنّما

Mitten unter anderen Gedichten steht ohne jede Überschrift in einem von anderer Hand herrührenden Bestandteile unseres Sammelbandes ein aus fünf Strophen bestehender Muchammas (Nr. 2, 111 a — 112 a). Die Verse sind nicht in besonderen Zeilen geschrieben, aber die Strophen sind durch das Wort בנ̇ד abgeteilt. Es ist ein Liebesgedicht mit der üblichen Phraseologie. Die zweite Zeile der zweiten Strophe lautet: وز شعاع چهره ات كافر مسلمان ميشود. „Von den Strahlen deines Antlitzes wird der Ungläubige zum Gläubigen.“ In der letzten Strophe lauten Z. 3 und 4.

זִין מוּכַמַּץ דַר בוּכָר אַז גוּפְתַ׳י יוּסוּף יְהוּד.
עֲקְלוּ אִדְרָכוּ פַרָאסַד רָא זִי עוּשְׁקָן בוּד

1) Dieses Wort fehlt im MS., muss aber des Metrums wegen conjiciert werden. Auch sonst steht in den Gedichten unseres Dichters יהוד statt יהודי.

בוכר ist eine Abkürzung für בוכרא; am Schlusse der vierten Zeile muss gelesen werden: עושקאן רבוד (denn עאשקאן, d. i. عاشقان passte nicht ins Metrum). Dann lauten die beiden Verse so:

این مخمس در بخار از گفتهٔ یوسف یهود
عقل و ادراک و فراست را زعشاقان ربود

D. h.: „Dieser Fünfzeiler aus der Poesie Jûsuf Jehûdis hat in Buchârâ den Liebenden Vernunft und Erkenntnis und Scharfsinn geraubt". Das will sagen: Die Liebenden hat diese Poesie ganz hingerissen, entzückt.

Das nächste Muchammas (Nr. 3, 128a—129a) besteht aus sieben Strophen, deren erste ohne Titel ist, während die übrigen zur Überschrift das Wort בקיה haben. Der Gegenstand des Gedichtes ist Liebesschmerz und Verherrlichung der Geliebten, der am Schlusse der vierten Strophe zugerufen wird:

مه من ز جمع خوبان بکسی تورا چه نسبت
تو زیادتری[1] زماه و دگران کم از ستاره

„Mein Mond, von allen Schönen ist keine mit dir vergleichbar: du bist mehr als der Mond, die anderen sind geringer als ein Stern".

Die letzte Strophe beginnt mit der Zeile:

یوسف یهود گفتا دمی سوی من گذر کن

„Jûsuf Jehûdi sagte: „Einen Augenblick nur ziehe an mir vorüber!"

Einige Blätter weiter stehen zwei, aus je fünf Strophen bestehende Muchammas-Gedichte. Die Strophen sind mit בקיה, nur einmal mit בנד bezeichnet. In der Schlussstrophe des einen Gedichtes (Nr. 4, 135a—136a) nennt sich der Dichter יוסף יהוד, in der andern (Nr. 5, 136a—137a) nur יוסף. Doch gehören beide Gedichte zu einander: sie enthalten die Trauerklage des Dichters über einen ihm durch den Tod entrissenen Freund. Das eine beginnt mit den Worten:

سبب چه شد که مرا از رخت جدا کردی

„Was ist der Grund dessen, dass du mich von deiner Wange getrennt hast?" Das andere beginnt:

بلبل من زچمن دوز شده نالان رفتی
داغ اندر دل من مانده در افغان رفتی

1) Geschrieben זִי יָא דְּרִי!

„O meine Nachtigall, du bist dem Garten entflohn und klagend fortgezogen; brennender Schmerz blieb im Herzen mir, du bist unter Wehklagen fortgezogen."

Ausserdem findet sich noch der Rest eines Muchammas, die drei letzten Strophen und den Schlussvers der viertletzten (Nr. 6, 176 a b) enthaltend und den Verfasser מִצְכִּנִי יוסוף יהוד nennend.

Den Namen Jûsufs nennt auch ein aus fünf Distichen bestehendes Ghasel (Nr. 7, 134 b—135 a), das unmittelbar den mit Nr. 4 und Nr. 5 bezeichneten Strophengedichten vorausgeht und gleich diesen eine Trauerklage, wohl um denselben Heimgegangenen, enthält. Und wahrscheinlich darf man das diesem Ghasel vorausgehende Gedicht, das demselben Gegenstande gewidmet ist, obwohl Jûsufs Namen nicht genannt ist, ebenfalls ihm zuschreiben, umsomehr, als es ebenfalls ein Muchammas in fünf Strophen ist. Es beginnt:

دريغا يك گُلی بیکار بُدی تو اندر این بُستان

خزان گشتی بکردی مسکن آخِر بگورستان [1]

Als Autor nennt sich Jûsuf ferner in zwei Ghaselen; das eine (Nr. 8, 171 a) hat fünf, das andere (Nr. 9, 176 a b) sieben Distichen, beide sind Liebesgedichte. In dem letzteren bezeichnet sich der Dichter ebenfalls als يوسف مسكين, wie in Nr. 6 und Nr. 11.

Einem als „Todtenklage Jûsufs über Molla Letîfi" bezeichneten Gedichte können wir einen willkommenen Aufschluss über die Lebenszeit unseres Dichters entnehmen. Das Gedicht ist eine aus 22 Distichen bestehende Kaside (Nr. 10, 126 a—128 a) und hat die Überschrift: מרסיה[2] יוסף (sic) מ"ר לטיף. Im 16. und 17. Distichon heisst es von dem Betrauerten:

גוּפְתַן כִּי דְרֵגָה הַמַה מוּלָיִי לְטִיפִי

אַז דַהְרִי פְנָא רַכתְ בוּבַסְת בַר סוּיִי גָנָן

D. i.: گُفتن[3] كه دريغا همه مُلّای لطيفی

از دهر فنا رخت ببست بر سوی جانان

Im folgenden Distichon wird angegeben, dass das Alter des Verstorbenen „neunzig weniger zwei Jahre" war. Weiterhin erzählt der Dichter, er habe einen verständigen Greis nach dem Datum des Todes gefragt und folgende Antwort erhalten:

---

1) Das Metrum erfordert eine Ergänzung dieses Verses, vielleicht مسكنت statt مسكن.

2) D. i. مرثيه. Auch Nr. 4 ist amSchlusse als מַרְצִיָה bezeichnet צ׳ (= ס = ث).

3) So viel wie گفتند.

דַר הַפְּתוּכִּי תֶּבֶת בְּגוּפְתָא בְּאוּלוּת פַּנְג אז
אַוַלִי אָדַם שוּמָרַש גַרְדִידַה זי כִּיסָן

Wenn ich den Vers recht verstehe, so bedeutet er, dass der Tod am 7. Tebeth[1]) stattfand, seit Anbeginn Adams (d. h. seit der Schöpfung) waren 5492 (der Zahlenwert von בגופתא ist 492)[2]) Jahre vergangen. Die Schlussworte „vom Nisan“ an verstehe ich nicht. Jûsuf, der sich am Schlusse der Elegie auch selbst apostrophiert, verfasste diese also im Jahre 1732. Diese Jahreszahl stimmt sehr gut mit den weiter unten zu erwähnenden chronologischen Angaben überein.

Merkwürdig ist die Form eines längeren Stückes (Nr. 11, 165 a—168 a), das mit den Worten בחרי תביל מ״ר יוסף betitelt ist und in dem letzten Absatze die Angabe enthält: גופת אין בַּחְרִי תְבִילִי כי הַמָּאן יוסופי מִסְכִינִי יְהוּד בַּסְתַהוּ אִשְׁכַּסְתַה דִילַסְת. Es sind im Ganzen 19 Absätze verschiedener Ausdehnung, deren Schlussworte reimen, innerhalb deren aber weder Reim noch Metrum angewendet ist. Die Absätze sind, gleich den Strophen des Muchammas mit dem Worte בנד bezeichnet. Es ist Prosa in langen Absätzen mit Endreim, die wohl deshalb بحْر طويل (טויל = תביל) genannt wird, mit freier Anwendung des Namens eines der arabischen Metra. Der Inhalt des Stückes ist dichterische Naturbetrachtung.

Ein Stück, halb Prosa, halb Vers (Nr. 12, 113 a—114 a) handelt vom Weintrinken und am Schlusse sagt der Dichter, nachdem er den Wein selbst redend eingeführt hatte:

بگفت يوسف يهود غوغاى مَى را من[3]) بيان كردم
بگردد تا بخوبى مقبولِ يارانى عالى جاه[4])

„Jûsuf Jehûdi spricht: „Das Toben des Weines habe ich erklärt; er wird, so lange du durch Schönheit den Freunden angenehm bist, erhaben an Rang sein“.

Endlich sind zwei Gedichte religiösen Inhaltes in unserem Sammelbande vorhanden, die den Namen Jûsuf Jehûdi's tragen. Das eine ist ein Elija-Lied (Nr. 13, 26 b—28 b), das in einer Reihe ähnlicher Lieder steht, die zur Liturgie des Sabbathausganges gehören. Die letzte der 24 Strophen desselben lautet:

---

1) תבת falsche, aber in diesen Texten nicht beispiellose Orthographie, statt טבת.

2) בגופתא kann hier nicht bloss = inquit sein; denn die Antwort ist schon vorher mit בגון גופת eingeleitet. Das Wort ist also für ein Merkwort der über die Tausende hinausgehenden Zahl zu erklären.

3) Ms. מַי statt מַן.

4) Ms. גָא.

تو این یوسف یهودی را
بسوی خود رهٔ بنما[1]
مگردان کار در عقبی
کە בזכות هاي אֵלִיָּה

Auch die übrigen Strophen schliessen mit dem Namen Elijas.

Das andere religiöse Gedicht besingt den Sabbath (Nr. 14, 164 a b). Es hat den Titel: נזמי[2] מ״ר יוסף und besteht aus 11 Distichen mit dem Reime ـَـن שַׁבָּת. Das zweite Dist. lautet:

کرد موساي نبی مسکن خود بر افلاك
هدیه بخشید احد بر پور عمران שַׁבָּת

„Der Prophet Moses nahm seinen Wohnsitz über den Sphären; da gab der Einzige dem Sohne Amrams zum Geschenke den Sabbath".

Die letzte Strophe:

گفت یوسف یهود نطقی ندارم چه کنم
کە بود تعریف اوصاف تو اسان שַׁבָּת

„Jûsuf Jehûdi spricht: „Ich besitze nicht Redegabe — was soll ich thun — dass die Verkündigung deiner Vorzüge leicht wäre, o Sabbath!"

Es ist leicht möglich, dass sich unter den in unserem Sammelbande vereinigten und den Verfasser nicht nennenden Gedichten auch solche befinden, deren Urheber Jûsuf Jehûdi war. Doch genüge es hier, eine ganz beträchtliche Anzahl von Gedichten nachgewiesen zu haben, die ihn als Verfasser nennen, während die anderen im Sammelbande vorkommenden Dichter nur mit wenigen Stücken vertreten sind[3]). Jûsuf Jehûdi darf als der fruchtbarste des jüdisch-persischen Dichterkreises gelten, mit dem uns die aus Buchârâ gebrachten Handschriften bekannt machen. Wir dürfen sogar weiter gehen und ihn mit einem denselben Namen tragenden Dichter identificieren, dessen Werk allem Anscheine nach die beliebteste Lektüre der Juden von Buchârâ gebildet hat und noch bildet. Es ist das Gedicht von den sieben Brüdern (הפת בראדראן oder הפת דאדראן, auch hebr. שבעה אחים), als dessen Verfasser in der Überschrift מורלנא יוסף בן מורלנא מו׳ יצחק genannt wird. Diese erzählende Dichtung hat das berühmte Martyrium der sieben Brüder

1) Siehe oben dieselben Verse unter Nr. 1.
2) נטם, نظم.
3) Siehe weiter unten, Anhang, Nr. 3.

und ihrer Mutter zum Gegenstande, welches nicht nur im zweiten und vierten Makkabäerbuche, sondern auch im babylonischen Talmud (Gittin 57 b) und im palästinensischen Midrasch (Echa rabbathi zu 1, 16) verherrlicht ist. Der Dichter entnahm den Stoff der zuletzt genannten Quelle, denn der Tyrann heisst bei ihm קיצר (= קיסר, der Kaiser) und die Mutter der sieben Brüder מַרְיַם בַּת נַחוּם. Im Midrasch heisst die Mutter מרים בת נחתום, und man hat die Wahl, נחום als bessere Lesart für das als Eigennamen sonst nicht vorkommende נחתום (eig. Bäcker) zu betrachten, oder anzunehmen, dass נחום unberechtigte Kürzung aus נחתום ist. Diese recht umfangreiche Dichtung von den Sieben Brüdern ist im Jahre 1884 in Jerusalem gedruckt worden (s. J. Qu. R. X, 588, 597). In der Adler'schen Sammlung ist sie fünfmal vorhanden (in B 7, B 11, B 16, B 28, B 51), ausserdem ein Fragment daraus in B 15. Mir liegt sie in dem Sammelbande B 16 vor (43 b—84 a), der auch das „Lob Moses'" und das Chudâidâd-Gedicht enthält. Im Schlusskapitel (تاريخ اتمام اين كتاب بنظم كاتب) giebt der Verfasser das genaue Datum der Vollendung des Werks an. „Am Mittwoch, dem achten Ab fiel mir das Schreibrohr aus der Hand mit diesem Kapitel", und zwar im Jahre 5448 der Weltschöpfung, dem Jahre 1999 der Ära Alexanders. Das Werk ist also im Jahre 1688 der christlichen Zeitrechnung verfasst worden. Genauere Daten über den Dichter erhalten wir in einer Notiz, welche in B 16 dem Gedichte vorausgeschickt wird. Diese Notiz ist im hebr. Original in J. Qu. R. X, 590 veröffentlicht. Wir entnehmen ihr, dass der volle Name des Verfassers der „Sieben Brüder lautete: מו' יוסף שאעיר בן מו' יצחק בן מו' רבי בן מו' מוסא. Er verfasste die Sieben Brüder — so berichtet die Notiz weiter — im Jahre 5448 der Schöpfung. Im Jahre 5509 — also 61 Jahre später! — verfasste er שרח אנטיוכוס — wohl eine Bearbeitung der Megillath Antiochus — und שרח משה רבנו ע"ה — also eine Bearbeitung des Lebens Moses' —. Er starb am Freitag, dem 11. Nisan 5515 (1755). Seine Gefährten (חברייר, wohl Dichtergenossen) waren Molla Uzbek (ארזבך), Molla Elischa und Molla Salomo. Dieser Letztere war es, der ein שרח אנטיוכוס verfasste, nachdem das gleichnamige Werk des Molla Joseph erschienen war. Sie Alle — so schliesst die Notiz — starben in Buchârâ. — Joseph b. Jizchak, der Verfasser der „Sieben Brüder", starb also 67 Jahre nach Entstehung seines Hauptwerks. Er hat demnach, wenn er dieses etwa im 20. Lebensjahre verfasste, ein Alter von ungefähr neunzig Jahren erreicht. Wenn er mit Jûsuf Jehûdi identisch ist, so schrieb er die Elegie über den 88 Jahre alt gewordenen Molla Letîfi 23 Jahre vor seinem Tode (s. oben S. 392). Die Identität Josephs, des Verfassers der „Sieben Brüder" mit Jûsuf Jehûdi wird auf willkommene Weise dadurch bestätigt, dass sich charakteristische Ausdrücke des unten folgenden Muchammas auch in dem aus 55 Distichen bestehenden

Einleitungskapitel der „Sieben Brüder" finden[1]). Weitere Parallelen dieser Art würden sich bei Vergleichung der anderen Gedichte gewiss in grösserer Anzahl ergeben. Als beachtenswertes Argument sei noch der Umstand hervorgehoben, dass der Verfasser der „Sieben Brüder" auch ein erzählendes Gedicht über Moses schrieb, also denselben Gegenstand behandelte, dem das „Lob Moses'" gewidmet ist.

II. Das „Lob Moses'".

Das hier zu veröffentlichende Gedicht Jûsuf Jehûdis kann als religiöse Ode bezeichnet werden. Es verherrlicht Moses als den Propheten, der die Thora empfing und des Anschauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt wurde. Doch bevor der Dichter zum eigentlichen Thema übergeht, giebt er einen kurzen Abriss der biblischen Geschichte mit Erwähnung der hervorstechendsten Persönlichkeiten von Adam bis Joseph (Strophe III—IX), nachdem er die ersten zwei Strophen dem Preise Gottes gewidmet hat. Mit diesem seinem Inhalte erinnert das Gedicht an manche Erzeugnisse der jüdisch-liturgischen Poesie, der Pijjût-Litteratur; aber vom Inhalte abgesehen, zeigt es überall den Charakter der neupersischen Dichtung, so namentlich in der hochpoetischen Vergleichung des auf dem Berge Sinai weilenden Moses mit einem kühnen Königsfalken. Die überschwengliche Verehrung für Moses, die die ganze Dichtung inspiriert hat, ist ein Zug in der Anschauungsweise des Kreises, aus dem Jûsuf Jehûdi hervorging und für den er dichtete, der dem bewussten oder unbewussten Gegensatze zu der Verehrung der muhammedanischen Umgebung für ihren Propheten Muhammed entstammt[2]). Moses soll an Rang in nichts dem Propheten des Islâms nachstehen. Ein sonst auf Letzteren angewendetes Epitheton dient am Schlusse der Gedichte zur Bezeichnung Moses' (XX, 3).

---

1) SB (= Sieben Brüder) Nr. 1 hat בֵּי גּוּן (= بی چون) als Bezeichnung Gottes, ebenso unten IV, 4. — V. 22 לָ מַכָּאן (لا مکان), s. unten VII, 4. — کردگار, V. 1, 32, s. unten VIII, 4; XIX, 1. — کف خاک, V. 5, s. unten I, 2. — بجنت جفت و ماوای باو داد, V. 7, s. unten III, 2. — کشت پیدا, in der Bedeutung abstammen, V. 14, s. unten VIII, 1. — اسرار نهان, V. 33, s. unten VII, 3. — Zur II. Strophe vgl. V. 4: نمی گنجد بدفترها صفاتش, und V. 34: زاوصاف تو گفتن کی توانن (توانن = توانند). — Wie unten, VII, 5 ist in V. 17 die hebräische Namensform יצחק im persischen Verse angewendet.

2) S. unten Anhang Nr. 1.

Den poetischen Wert unseres Gedichtes beeinträchtigt das Bestreben des Verfassers, möglichst viele Einzelheiten des biblischen Erzählungsstoffes in seine Strophen zu pressen, deren Inhalt zuweilen aus einem Nebeneinander von biblischen Angaben besteht. Doch die Schlusszeile jeder Strophe, sowie sie formell ein vereinigendes Band der Dichtung bildet, unterbricht jedesmal die zur Prosa neigenden Satzreihen, indem sie Gott apostrophiert und die Darstellung immer wieder in die Region poetischen Schwunges emporhebt.

Das Gedicht zeigt die, wie wir oben gesehen haben, von Jûsuf Jehûdi mit besonderer Vorliebe gehandhabte Form des Muchammas, nach der es auch im Original betitelt ist. Es ist ein Gürtelgedicht (Muwaśśaḥ), aus 20 fünfzeiligen Strophen bestehend, deren Schlusszeilen den Reim der ersten Strophe gemeinsam haben. Die einzelnen Strophen, mit Ausnahme der ersten, haben das Wort בנד zur Überschrift. Dieses Wort bezeichnet eigentlich den Kehrvers des Gürtelgedichtes (s. Vullers, I, 266 a, Art. بَنْد, Nr. 19), hier die Strophe selbst. Auch in den andern hierher gehörigen Dichtungen Jûsufs findet sich dieser Gebrauch des Wortes בנד als Strophenüberschrift, aber auch mit בקיה (? بَقِيَّة) alternierend.

Das Metrum ist das erweiterte Ramal (–⏑––|–⏑––|–⏑––|–⏑–).

Im Folgenden gebe ich den Text des Textes in hebräischer Schrift mit Punktation, wie er in der ersten im Cod. B 36 sich findenden Abschrift geboten ist. Die Punktation dieser Abschrift hat den Vorzug ausserordentlicher Genauigkeit und Vollständigkeit und giebt ein treues Bild der Aussprache des Persischen in dem Kreise, dem das Gedicht und die Abschrift entstammt. Die letztere scheint nicht lange nach der Entstehung des Gedichtes verfertigt zu sein. Die zweite Abschrift in Cod. B 36 steht der ersten an Genauigkeit nach; die in Cod. 16 (10 b—13 a) sich findende dritte Abschrift steht unter den beiden ersteren und punktiert nur einzelne Wörter. Die Varianten — meist orthographische — aus den beiden letzteren Abschriften gebe ich unter der Zeile, dieselben als B und C bezeichnend. Die Punktation in B hat die Eigentümlichkeit, —̤ an Stelle von —̈ zu setzen; die betreffenden Varianten habe ich nur am Anfange verzeichnet. Die Varianten, in denen langes $\bar{a}$ bald mit א, bald ohne א geschrieben ist, werden gar nicht verzeichnet. In B dient כ ohne Strich für خ.

מוכֿמסי מ"ו יוסף

אֵי[1] זִי לוּטְף אָבַד אֵין דוּנְיָאִי וַיְרָן סָכְֿתִי
אַז כַּפִּי כָֿאכִי גֿוּנִין כֿוּרשֵׁידִי[2] תָּבָאן סָכְֿתִי
נוֹה פְּלַךְ רָא יַךְ בְּיַךְ כָֿארִי בְּסָאמָן סָאכֿתִי
בַּר סְמָא סַיָארַהָא[3] הַרסוֹ פְּרֵישָׁן[4] סָכְֿתִי
מָרָא[5] אַז לוּטְפִי שַׁהַנְשָׁאהִי אֵישָׁן סָכְֿתִי:

בנד

כַּי תְּוָאן גוּפְתַן זִי וַסְפַד[6] אֵי כְּרֵימִי[7] בָּאכְֿרַם
אָדַמִיוּ הַם מְלָאִיךְ גַּר בוּמָכַן דַם בְּדַם
בַּתְּרהָא גַּרְדַד סִיָאהִי גוּמלַיִי[8] נַיהָא[9] קְלַם
כַּי זְוָאן גוּפְתַן אַז אַוְסָאפִי[10] שָׁאהִי מוּחְתַשַׁם
זָנְכִי בוּד[11] אֵין הָא[12] הַמַה אַז גוּדוּ אֵיתְסָן סָכְֿתִי:

בנד

גֿאר עַנָצוּר[13] אָדַמִי רא כְּלַקַתַשׁ[14] פַּיְדָא[15] בִישוּד
גַּנְד רוּזֵי דַר דַרוּנִי גְֿנַתַשׁ[16] מַאְוָה[17] בִישוּד
אַז תְּמָנִי רָאזִי עִלְוִי עָלִימוּל אַעְלָא בִישוּד
אַז אַזַל תַּקְדִיר בוּדַשׁ זוֹ סבב חַוָה בִישוּד[18]
גַּנְדוּמַשׁ גַּרדִיד בְּהָנַה דוּר זִי רִיזְוָן סָכְֿתִי:

בנד

גַּרְגִֿי אָדַם בוּד זִי דָאגִֿי גְֿנַתַשׁ[19] דִיל קרקי[20] כֿוּן
סוֹחְבַתִי כַּרד אוֹ בְּחַוָה גַשְׁת כַּלְקֵי זוֹ בוּרוּן
מוּסְלִימִין בוּדַן[21] בַּעְזֵי כָּפַרֵי אַז חַד פוּזוּן
פוּר בְּנַזְדִי כָֿלִיקִי בֵיגוּן בִיגַשְׁתַן שָׁאן זְבוּן
חַזְרַתִי נוּחִי נַבִי דַעְוַות[22] גַּרִי שְׁאן סָכְֿתִי:

---

1) B אֵי. 2) B כורשֵׁדי. 3) B דַיְרָהא, C כַּיַרַהָא. 4) B פְּרֵישָׁאן.
5) B C מארא, l. מאהרא. 6) B וַצְּפַד. 7) B אֵי כְּרִים. 8) C גֿומלהי.
9) C נייהא. 10) B אוצפי, C אפֿסאפי. 11) B C כֿוד. 12) B אִנְהא.
13) C ענצור. 14) C כִֿילעתש. 15) B C פיידא. 16) B C גְֿנַתַשׁ.
17) B מַאֲוָא. 18) In C steht Zeile 4 vor Zeile 3. 19) B C גְֿנַתַשׁ.
20) Unpunktiert. B C בַּרְקִי. 21) B add. דו. 22) B דַעְוַת.

مُخَمَّسِ مُلّا يُوسف

I.

ای ز لُطْف آباد این دُنیایِ ویران ساختنی
از کَف خاکی چُنین خورشید تابان ساختنی
نُه فلک را یک بیک کاری بسامان ساختنی
بر سما سیّارها هر سو پریشان ساختنی
ماه را از لُطف شاهنشاه ایشان ساختنی ٭

II.

کَی توان گفتن ز وصفت ای کریم با کَرَم
آدمی و هم ملایک گر بُمانن دم بدم
بحرها گردد سیاهی جُملهٔ نَیْها قَلَم
کَیْ توان گفتن از اَوصافِ شاهِ مُحْتَشَم
زانکه خود اینها همه از جود و احسان ساختنی ٭

III.

چار عناصر آدمی را خلقتش پیدا بشُد
چند روزی در درونِ جَنّتش ماوَی بشُد
از تمامِ راز عِلْوی عالِمُ الاعلَی بشد
از اَزل تقدیر بودش زو سبب חַוָּה بشد
گندمش گردید بَهانه دور ز رضوان ساختنی ٭

IV.

گرچه آدم بُد ز داغِ جَنّتش دل غَرْق خون
صُحبتی کرد او بחַוָּה گشت خلقی زو بُرون
مُسْلمین بودن دو بعضی کافری از حد فزون
پُر بنزدِ خالق بیچون بگشتن شان زبون
حضرتِ نوحِ نبی دعوت گرِ شان ساختنی ٭

בנד

כַּי נְצִיחַת[1] מַקְבוּלִי אָן קֻוְמִי[2] דִיל אָזָר שוּד
בַּר לַתַש כוּשִׁידַנוּ[3] נוּתִי נַבִי בֵּיזָר שוּד
בוּד יג[4] גַּנְדֵי דְרָאן[5] גַּם וָאקִיף אַז אסְדָר שוּד
כִּשְׁתֵּיִ בָא כוּד בִיכַרְדוּ אַז הַמַּה בֵיכָר שוּד
מַכְלַץ[6] אוּרָא אַז עַזָאבִי[7] אָבִי טוּפָן[8] סָכְּתִי:

בנד

גוּן בוּרוּן אָמַד נַבִי[9] כִּישְׁתִי בָא זַר סֶה פִיסַר
גוּמְלַיִי[10] כַּלְקִי גִידָן פַּיְדָא זִי שָׁאן שוּד סַר בְסַר
כָּאפִירָן בוּדַנְדוּ עָאסִי בוּת פְרַסְתוּ בַּד גוּהַר
גוּן כְּלִילוּוָאה[11] אַז חַק שִׁינָסִי בָא כְּבַר[12]
אָתַשִׁי נַמְרוּד רָא[13] בַּר וַי[14] גוּלִיסתָן סָכְּתִי:

בנד

גוּן זִי אָתַש גַה[15] בְּרָאמַד כוּרַם אָן סַרְוִי רְוָאן
כִּירַה גַשְׁתֵּי אַז גְּרִינַש[16] הַרְדוּ גַשְׁמִי מַרְדוּמָן
בוּד יַךְ גַּנְדֵי בִי שוּד וָאקִיף זִי אַסְרָרִי גִיהָן
כַּרְד קוּרְבָּן פוּרִי כוּד רא בַּהְרִי חַיִי לָמַכָן
חַזְרַתִי יִצְחָק רָא גַז גַמְעִי כָאסָן[17] סָכְּתִי:

בנד

גַשְׁת פַּיְדָא[18] זָאן סַרוּ סַרְוַר[19] דוּ פוּרִי גוּל עִיזָר
זָאן יְכֵי יַעֲקֹב דוּיוּם עִיץ שֵׁירִי דַר שִׁיכָר
דוּ קְבִילַה זָאן זִי שָׁאן[20] גַשְׁתַן בֵירוּן אַז שוּמָר
דָשְׁת דַר דִיל חַזְרַתִי[21] יַעֲקֹב הַוְסִי כִירְדִיגָר
פוּרְקַתִי הִגְרָאן נְצִיבִי[22] פִירִי כַנְעָן סָאכְּתִי:

---

1) C נסיחת. 2) B קֻוְמִי. 3) B כוּשִׁידַנוּ. 4) B C יַךְ. 5) C om. 6) B מוּכַלַס, C מכלס. 7) B עַזָבוּ, C עזבי. 8) B תוּפָאן. 9) Mit B und C erg. אַז. 10) C גומלהי. 11) Mit B und C erg. שוד. 12) B בְּכַבַר, C בא כוור. 13) C om. 14) C ואי. 15) C גר. 16) C גבינש. 17) C כאסתאן, l. כאסאן. 18) B C פיידא. 19) C סרואר. 20) B נישאן. 21) C om. 22) B om., C נסיבי.

V.

کَی نصیحت مقبولِ آن قَوْم دل آزار شد
بر لَنَتش کوشیدن و نوح نبی بیزار شد
بود یک چندی در آن غم واقف از اسرار شد
کِشْتئی با خود بکرد و از همه بیکار شد
مخْلَص اورا از عذابِ آبِ طوفان ساختی،

VI.

چون بُرون آمد نبی از کشتی با هر سه پُسر
جُملهٔ خلق جهان پیدا ز شان شد سر بسر
کافران بودند و عاصی بُت پرست و بد گُهر
چون خلیلی واه شد از حق شناسی با خبر
آتشِ نمرود را بر وَی گُلستان ساختی،

VII.

چون ز آتشگه بر آمد خُرّم آن سروِ روان
خیره گشتی از جبینش هردو چشمِ مردمان
بود یک چندی بشد واقف ز اسرارِ نهان
کرد قُربان پورِ خود را بهرِ حَیِّ لامکان
حضرتِ יִצְחָק را از جمع خاصّان ساختی،

VIII.

گشت پیدا زان سر و سَرْوَر دو پورِ گُل عِذار
زان یکی יַעֲקֹב دویم عیص شیری در شکار
دو قبیله زان ز شان گشتند بیرون از شُمار
داشت در دِل حضرتِ יַעֲקֹב ترسِ کردگار
فُرقتِ هِجران نصیبی پیرِ کنعان ساختی،

בנד

גַרְגִ׳י כִּסְבִּו בוד בְּמִצְר מֵי גופת אָן סַרְוִי גְ׳מַן
בֵי בוּנַד דַרְוֵישִׁי כַּנְעָן זִי כַּד[1] שָׁאהִי בְּמַן
הַגִ׳רִי בָאבַם כושֶׁת הַיְרָאנַם גִ׳י סָאן סָזַם סוּכַּן
גֻ׳ורִי אַבְרָאנַם בִיכַּרְד אָכִּיר מְרָא דור אַז וַתַן
קָאדִירָא כּוּד אַז גַזַל תַקְדִירִי מָיָין[2] סָכְּתִי׃

בנד

בַר וִיסָלִי בָאב[3] יוסוּף בַעְדִי יַךְ גַ׳נְדֵי רְסִיד
כָּלַהָאִי פִירִי כַּנְעָאן סָנִיעִי בֵיגוּ׳ן שׁוּנִיד
הַזְרַתִי מוּסָא[4] זִי נַסְלִי שָׁאן בִיגַרְדִיד תָא פְּדִיד
שָׁאהִי כָּאפִיר צַד הַזָרָאן טִפְלִי פִיהַרְשׁ סַר בוּרִיד
מִצְרִיָּאן[5] פָאנִי בְּדַסְתִי פוּרִי עִמְרָן סָאכְּתִי׃

בנד

בוּד גוּסְתַכִי עַגַב אָן שַׁהְבָאזִי כוֹהִי טוּר
גַה כִּידָא בֵיוָאסִיתַה[6] מֵי אָמַד אַז חַיִי גַפוּר[7]
דִידַה רָא כַּי תָאבִי דִידָארַשׁ בוּדֵי דִיבַן זִי דוּר
מִיסָלִי אוֹ דִיגַר גוּגָא אָיַד בְּדוּנְיָא בַר זוּהוּר
סַרְוַרִי פֵיגַמְבַרְנוּ תָאגִ׳י שָׁהָאן סָכְּתִי׃

בנד

כּוּשׁ כּוּשׁ לְהָאן[8] עַנְדַלֵבִי קוּלַיִי[9] טוּר אָשִׁיָאן
נַדִי קוּדְרַת גַר רְבוּדֵי זִירִי עַרְשׁ כַּרְדֵי מְכָן
בַעד מֵיגַשְׁתֵי כִיתָאבִי קָדִירִי בֵיגוּ׳ן עַיָאן[10]
כַז מוּחַבַּת הַזְרַתִי גַבְרִיאֵיל[11] כִּי בוּד דַר מְיָין
מַוְזִיעִי[12] כְּרוּבִיָאן בָאוֹ נְמָאיָין סָאכְּתִי׃

---

1) C om. 2) B מָאיָיאן, C מיאן. 3) B בָאבָא. 4) B מוסה.
5) C מצרייאני. 6) B בוד ביוָסִיתַה גַהְנִידָה, C גהנידה ביואסידה.
7) B גְפוּר. 8) C לַהָאן. 9) C קולַיִי. 10) B עֵיָיאן.
11) B גַבְרָאֵיל. 12) B מוזוּעִי.

IX.

گرچه خِسْرو بُد بمِصْر میگُفت ان سرو چمن
بِه بَود درویشي کنعان ز صد شاهِ بمن
هَجْرِ بابم گُشت حَیْرانم چه سان سازم سُخَن
جَوْرِ اخوانم بکرد آخِر مرا دور از وطن
قادرا خود از ازل تقدیر مایان ساختی،

X.

بر وِصالِ باب یوسف بعد یک چندی رسید
نالهای پیرِ کنعان صانِع بیچون شُنید
حَضرتِ موسی ز نسلِ شان بگردید تا پدید
شاه کافر صد هزاران طِفْل . . سر بُرید
مِصریان فانی بدستِ پورِ عِمْران ساختی،

XI.

بود گُسْتاخی عَجَب آن شاهبازِ کوه طور
جهنیده بی وسیط می آمد از حَیِّ غفور
دیده را که تابِ دیدارش بُدی دیدن ز دور
مثْلِ او دیگر کُجا آید بدنیا بر ظُهور
سَرْور پیغمبران و تاج شاهان ساختی،

XII.

خوش خوش اَلْحانْ عندلیبی قَوْلَهٔ طور آشایان
یَد قُدرت گر ربودی زیرِ عَرْش کردی مکان
بَعْدْ میگشتی کتابِ قادرِ بیچون عیان
کز مُحَبَّت حضرتِ جبریل که بُد در میان
موضعِ کَرّوبیان با اِو نمایان ساختی،

בנד

פֵּישְׁתַר אַז[1] הר דו עָאלַם דַפְתַרי תַוְרָת בוד
גַּמְעִי כְּרוּבִי[2] בַמַשְׁגֿוּלִי הַמוֹ דִיל שָׁאד בוד
פוּרִי עִמְרָאן דַר הַמָן סָאעַת וְלִי[3] דר יָאד בוד
בוד כְּֿרָבַה[4] דַוְרִי גֵּיתִי כֵי הַנוּז אָבָד בוד
בַעְד אַז גּוּדוּ כְּרַם בוּנְיָאדִי דַוְרָאן סָבְֿתִי׃

בנד

בוד גוּסְתָכִי[5] בְדַרְגָאהִי קַדִימִי[6] דָאד גַר
טָלִיבִי[7] דִידָרִי חַק גַרְדִיד אָן עָאלִי גוּהַר
בַר מְקָמִי גָּאִיי כֿוד אִסְתָד אַז כֿוּד בָא כְּֿבַר[8]
נָגַהָאן הַבְלִי[9] נוּרִי שוּד זִי פֵּישַׁשׁ דַר גוּזַר
דַוְלַתִי דִידָאר רא בָאוֹ נְמָיָאן[10] סָאכְֿתִי׃

בנד

פַּרְק אַז נַזְדִי קְדִימִי קָדִירִי פַּיְדָד[11] רַץ[12]
אז מְצָאפַֿד תָא בְנַזְדִי אוֹ דו קַבְזַה בוד ו בַס[13]
כְּרוּבִי[14] דִידַן מְקָאמַשׁ כֵי תְוָאן[15] כַרְדַן הַוַס[16]
מִיכַלִי אוֹ נְאָמַד דִיגַר אַז מַדְרִי אַיָם כַץ
שׁוֹעְלַיִי[17] נוּרִי תְגַלִי[18] בוד כי אִנְסָן[19] סאכְֿתִי׃

בנד

תַזְרַתִי כִזְרִי[20] נַבִי[21] גּאוֵיד מָנְד זוֹ שוד דועא
זֵירִי מַקְדַם זָאן דועָא כַרְדַשׁ זְמִינוּ הַם סְמָא
זִינְדוּגָאנִי הַר דו עָאלַם כַרְד חַק בַרְנַי עַטָא[22]
אָרְזוּיִי רוּיִי אוֹ דָארַנְד[23] שָׁאהוּ הַם גַדָא
בַדְרִי אוֹ רָא אַז דו גַּשְׁמִי כַֿלְקוּ[24] פִּנְהָן סָכְֿתִי׃

---

1) B דַר. 2) C כרברויאן. 3) B C וַלֵי. 4) C כֿראורה.
5) C גּרסתאגי. 6) C קדים. 7) B תָלְבִי. 8) C בכֿוור. 9) B הַבְל.
10) B גּמאיאן. 11) B פַּיְדָאד, C פַּיְידָאד. 12) B C רַס. 13) B בַסְת.
14) C כרוביויאן. 15) B תְוָאנַד. 16) B הַוַץ, C חווס. 17) C שועלהי.
18) C תַגַּלִי. 19) C אינסן. 20) C כִֿיזְר. 21) B נְבִי. 22) C עַתָא.
23) B C דארן. 24) B כַֿלְק.

XIII.

پیشتر از هر دو عالم دفترِ تورات بود
جَمْع کَرّوبی بمشغولی هم و دل شاد بود
پورِ عِمْران در همان ساعت وَلی در یاد بود
بُد خَرابه دَوْرِ گیتی کَی هنوز آباد بود
بَعْدُ از جود وکرم بنیادِ دوران ساختی،

XIV.

بود گُسْتاخی بدرگاه قدیم دادگر
طالبِ دیدارِ حق گردید آن عالی گُهَر
بر مقام جایِ خود استاد از خود با خبر
ناگهان هولِ نوری شد ز پیشش در گُذر
دَوْلتِ دیدار را با او نمایان ساختی،

XV.

فرق از نزدِ قدیم قادرِ فریاد رس
از مسافت تا بنزدِ او دو قبضه بود و بس
کَرّوبی دیدن مقامش کَی توان کردن هَوَس
مثْل او نامد دگر از مادرِ ایّام کس
شَعْلَهٔ نورِ تَجَلّی بُد که این سان ساختی،

XVI.

حضرت خِضْرِ نبی جاوید ماند زو شد دُعا
زیرِ مَقْدم زان دُعا گَرْدش زمین و هم سما
زندگانی هر دو عالم کرد حق بر وَی عطا
آرزویِ رویِ او دارند شاه و هم گدا
بدرِ اورا از دو چشم خلق پنهان ساختی،

בנד

הַפְּת בוּרְקַע פֵּישִׁי רוֹיַשׁ דָאשְׁת אָן סַדְרִי אִיםָם
אַז שוּיָאִי[1] גִירַאַש[2] מַעְלוּם גְבוּדֵי סוּבְחוּ שָׁם
זַבְקוּ שַׁאדִי דָשְׁתַן דַר מַקְדַמִי אָן כֹּוש בִּירָם
מַן יַסַלְיָה[3] דָאד בָּא אוּמַת גִיהִיל סָאלִי תְּמָם
מַכְּזַנִי גוּדוּ[4] עַטָאוּ כָּאנִי אֶיחְסָן סָבְּתִי

בנד

אַז יְכִי סַנְגֵי דַהוּ דוּ גַעְדַיִי אָבִי רְוָאן
מֵי שוּדֵי בִּירוּן זִי מוֹעְגִיז הָאִי אָן סָהִיב קִירָן
אַבְרִי רַחְמַת דָאִימָא בוּדֵי בְּפַרְקַש סָיַה בָאן
גַה בְלַשְׁכַר גָאה מֵי בוּד[5] גַה בְקַטְלִי[6] כָּאפִירָאן
עָאג רא ـַז זַרְבַתַש בָא כָּאךְ יַךְ.סָאן סָבְּתִי׃

בנד

בוּד הָרוּן דָאדַרַש אז בַנְדַה גָאנִי כִירְדִי גַאר
גַיִרִי קוּרבָן בוּרְדַנִי חַק אוֹ נְמֵי כַרְד[7] הֵיג כָּאר
בִיזְמַתִי תַוְרָת רָא כַרְדֵי מוּדָם אָן גוּל עִיזָר
בוּד חַלִימִי חַק בְגָאיַד עָאבִידוּ פַרְהֵיז גָאר
פִּירִי מוּקְבִיל רָא תוּ פוּר[8] אַז כָּאסִי רַחְמָן סָבְּתִי׃

בנד

חַזְרַתִי מוּסָא זִי מָאדַר תָא כִי אָמַד בר ווּגוּד[9]
אַז תְמָאמִי רָאזִי עִלְוִי עָלִימוּל אַכְּבָר שוּד
חַיִיפִי אָן דוּר דָאנַהִי[10] יַךְ תָא זִי דַהְר אוֹ וִיחְלַד נְמוּד
אִין מוּכַמַּס רָא בִיגוּפְת בַהְרִי נַבִי יוּסוּף יְהוּד
מוּשְׁכִילַשׁ רא אַז כְּרִימִי בֵיש אסאן סָבְּתִי׃

תם.

---

1) B שוּעָעִי. 2) B גֶהְרַיִש, C גִיהראש. 3) B וְשַׁלְוָא, C יַשַׁלְוָה.
4) B גוּדא. 5) B om. 6) C בפסלי. 7) B מֵינַבַרְדֵי. 8) B כוּד.
9) B C וּגוּד. 10) B דוּנִיאָהִי.

XVII.

هفت بُرقع پیش رویش داشت ان صَدْرِ امام
از شُعاعِ چِهره اش معلوم نبودی صُبْح و شام
ذَوْق و شادی داشتن در مقدمِ آن خوش خِرام
مَنْ وسَلْوَی داد با اُمَّت چهل سال تمام
مَخْزنِ جود و عطا و خانِ اِحْسان ساختنی،

XVIII.

از یکی سنگی دَه و دو جَعْدهٔ آب روان
می شُدی بیرون ز مُعْجِز های ان صاحب قران
اَبْرِ رحمت دایمه بودی بفرقش سایه بان
گَه بلشکرگاه می بُد گَه بقطلِ کافران
عاج را از ضربتش با خاک یکسان ساختنی،

XIX.

بود هارون دادرش از بندگانِ کِرْدِگار
غیرِ قربان بُرْدنِ حق او نمی کرد هیچ کار
خِدْمتِ توراة را کردی مُدام ان گُلِ عِذار
بُد حلیمِ حق بغایت عابد و پرهیز گار
پیر مُقْبِل را تو خود از خاصّ رحمان ساختنی،

XX.

حضرتِ موسی ز مادر تا که آمد بر وجود
از تمامِ رازِ علوی عَالِمُ ٱلْأَسرار شود
حیْف آن دُر دانهٔ از دهرِ او وِعْلت نمود
این مُخمّس را بگفت بهرِ نبی یوسف یهود
مُشْکِلش را از کریمی خویش آسان ساختنی،

Anmerkungen.

I, 3. Zu کاری ساختی vgl. کار ساز, ein Epitheton Gottes, des Weltschöpfers, Vullers II, 765a. — Die neun Sphären sind die Sphären der sieben Planeten des ptolemäischen Weltsystems, die Sphäre der Fixsterne und die sternenlose Sphäre, welche sich mit allen von ihr eingeschlossenen Sphären von Osten nach Westen bewegt. — In V. 5 ist מא aus מאה, ماه gekürzt. Über den Mond als Führer der Sterne des Nachthimmels s. Genesis rabba c. 6, § 4.

II, 1. باکرم, ein präpositionales Adjektivkompositum, dem gleichbedeutenden کریم beigefügt. — V. 2 بمانن = بمانند. Das Verbum ماندن hat hier den Sinn von verharren, ausdauern. — نمیدم, in einem Worte geschrieben, Vullers I, 903a. Zu der Hyperbel von der Unmöglichkeit, Gottes Preis zu erschöpfen s. Aboth di R. Nathan c. 25 (S. 81, ed. Schechter), wo Eliezer b. Hyrkanos auf dem Totenbette von sich sagt: שאם יהיו כל הימים דיו וכל האגמים קולמוסים וכל בני אדם לבלרין אינן יכולין לכתוב מה שקריתי ושניתי. Parallelen dazu s. in meiner Agada der Tannaiten, I. Bd., S. 28. S. ferner Reinh. Köhler, Und wenn der Himmel wär' Papier, in Benfey's Orient und Occident, II, 546ff.; Nachträge dazu in den Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, I, 312—324.

III, 2. Der Aufenthalt des ersten Menschenpaars im Paradiese währte nach alter agadischer Anschauung nicht einmal „einige Tage", sondern die Vertreibung fand noch am sechsten Schöpfungstage statt. S. z. B. Aboth di R. Nathan c. 1 (S. 6 ed. Schechter). — V. 3. Adam wurden alle Geheimnisse der Zukunft des Menschengeschlechtes offenbar. S. Gen. r. c. 24 (§ 2) und sonst. Vgl. Die Agada der Tannaiten I, 236, 1; 272, 3. Die Agada der palästinischen Amoräer II, 352, 3; III, 174, 1. — زو سبب, Inversion aus زسبب او. — V. 5. Dass der Baum der Erkenntnis der Weizen war, ist die Ansicht R. Meirs (s. Die Agada der Tannaiten II, 18, Anm. 4, wo nachzutragen ist die Stellenangabe: Pesikta 142a). S. auch Vullers II, 1036b (aus Spiegels Chrestomathie): arbor scientiae boni et mali in Paradiso a plerisque triticum fuisse dicitur; hinc گندم خوردن triticum comedere, met. cupiditate vinci. — رضوان, der Thorhüter des Paradieses, s. Vullers II, 42b.

IV, 1. Zu داغ im Sinne von Betrübnis vgl. داغ شدن, valde affligi, V. I, 794a. S. auch Chudâidâd V. 235. Die Zusammensetzung von غرق mit خون ist bei Vullers, II, 605 nicht verzeichnet. Zum Verständnis der Redensart ist zu beachten, dass خون جگر = خون دل Traurigkeit und Schmerz bedeutet. —

V. 2 صُحْبت bedeutet hier ehelichen Verkehr. S. Vullers II, 509, s. v., Nr. 2. — Der dem Ideenkreise des Islâm entnommene Unterschied zwischen مسلمين und كافرين im allgemeinen Sinne findet sich auch im Chudâidâd-Gedichte und in anderen Erzeugnissen des Kreises, dem auch unser Gedicht angehört. — V. 4 پُر hat hier adverbiale Bedeutung (V. I, 336a: multum, valde). — Ib. بیچون, aus بی und چون zus., als Epitheton Gottes ist bei Vullers nicht zu finden. Es bezeichnet die Unvergleichbarkeit, Einzigkeit Gottes. Es steht auch X, 2 und XII, 3. — Ib. Vor شان زبون ist eine Präposition در oder بِه hinzuzudenken.

V, 1. Über Noach als den mit Spott und Misshandlung zurückgewiesenen Propheten der Antediluvianer s. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen, S. 109f.; Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, S. 79.

VI, 4. واه = وَه scheint die Interjektion der Bewunderung zu sein, welche dem den Muhammedanern entnommenen Namen Abrahams, خليل, angehängt wird. Auch in dem Gedichte von den Sieben Brüdern lautet die erste Hälfte von V. 17 der Einleitung: זִי נוּחוּ וַז כְּלִילְוָואהִי סַרְוַר. — V. 5. Über das „Feuer Nimrods" und Abrahams Errettung aus demselben s. Gen. r. c. 38 Ende; Grünbaum a. a. O., S. 90ff.

VII, 2. Der auf wunderbare Weise gerettete Abraham verdunkelte mit dem von seiner Stirne ausstrahlenden Glanze alles um sich her. — V. 4 بِهْر = از بهر, vgl. XX, 4. — Ib. لا مكان, ohne Ort, ein Epitheton Gottes. Nach Jose b. Chalaftha (s. Agada der Tannaiten, II, 185, 2) wird Gott deshalb המקום genannt, weil er der Ort der Welt, nicht die Welt sein Ort ist, Gen. r. c. 68 (zu 28, 11). — V. 5 Der Name Isaaks ist in der hebr. Form beibehalten, wie oben III, 3 und IV, 2 der Evas und unten VIII, 2, 4 der Jakobs.

VIII, 5. پیر كنعان (auch X, 2) als Bezeichnung Jakobs auch bei Vullers I, 394, 2.

IX, 2. Statt בי l. בה, بِه, besser.

X, 4. Für פִּיהְרַש finde ich keine Erklärung.

XI, 2. Die erste Hälfte der Zeile scheint von keinem der drei Abschreiber verstanden worden zu sein; daher die Varianten. Ich erkläre جهنيده als Kürzung aus جهانيده, dieses als Kausativum zu جهيدن = جستن. — Für از ist vielleicht با zu setzen. — Der Sinn des 3. Verses ist nicht klar. Vielleicht muss statt דידן gelesen werden דידי (ديدى 3. Pers.); ديدار bedeutet, wie

in XIV, 2, das Antlitz, den Anblick Gottes. Es scheint hier die Vorstellung zum Ausdrucke gelangt zu sein, dass Moses, als er zum Offenbarungsberge, auf dem Gottes Herrlichkeit sich befand, hinaufstieg, bevor er der in Str. XIV erzählten Gnade gewürdigt wurde, von ferne den Glanz derselben in Form eines strahlenden Auges sah.

XII, 1. Statt לְחָאן l. אַלְחָאן. — Ib. קולי״ das arab. قَوْلَة. — Moses, der in der vorigen Strophe wegen der Besteigung des Berges Sinai der kühne Königsfalke genannt wurde, ist hier, weil er so lange auf dem Berge verweilte, als der auf dem Sinai nistende bezeichnet, mit dem dazu gebildeten Kompositum طور آشيان. Als der Verkünder der herrlichen Gottesworte wird er ferner der sangeskundige Vogel genannt. Der Gedankengang dieser und der folgenden Strophe ist folgender: Moses gelangt durch Gottes Beistand bis hart an den Gottesthron, wo er die lange vor der Weltschöpfung existierende Thora empfangen soll. Mit Hilfe Gabriels dringt er zum Orte der Cherubim vor, welche die Thora für sich selber behalten möchten. Aber Moses ist dessen eingedenk, dass der Bestand der Welt davon abhängt, dass die Thora offenbart werde. Er empfängt die Thora und damit erhält die Welt eine neue Grundlage ihres Bestandes. — Die agadische Quelle dieser Anschauung s. in der alten Moses-Legende, Sabbath 88 b, Exod. r. c. 42 (Die Agada der palästinensischen Amoräer I, 160). Die Rolle, welche G a b r i e l beim Empfange der Thora durch Moses zugewiesen wird, scheint auf muhammedanischen Einfluss zurückzugehen. Vgl. auch G r ü n b a u m a. a. O. S. 168 ff.

XIII, 3. ولی (s. V. II, 1432 a) in der Mitte des Satzes, anstatt an dessen Anfang. — V. 4 خرابه = ويرانه (V. I, 664 b unten), opp. آباد; vgl. I, 1. — Zum Schlussgedanken dieser Strophe vgl. die Aussprüche J o c h a n a n s und anderer Amoräer, wonach die Welt wieder wüste und öde geworden wäre, wenn Israel nicht die Thora empfangen hätte (Die Agada der palästinensischen Amoräer I, 249).

XIV, 4. هَوْلى eine Erweiterung von هَوْل.

XV, 1. פיראד, eine vielleicht dem Sprachgebrauch angehörende Metathesis aus פַּרְיָאד, فرياد. — V. 4 مادر ايّام = مادر دهر, die Mutter Zeit. — Wenn die Lesart חוס in V. 3 ursprünglich ist, dann kann es ein aus dem arabischen Verbum حَوِسَ حَوَسًا stammendes Substantiv sein, in der Bedeutung „Mut, Beherztheit“. — Die Strophen XIV und XV beziehen sich auf das in Exod. 33, 12 bis 34, 8 Erzählte. Die Schlusszeile der XV. Strophe spielt auf den

Abglanz der Majestät Gottes an, von dem Moses' Gesicht erstrahlte, als er vom Berge Sinai herabkam (Exod. 34, 29). Die erste Zeile der XVII. Strophe kömmt darauf zurück. — Den Ausdruck شعلهٔ نور تجلّی (XV, 5) gebraucht Jûsuf Jehûdi auch in dem oben (S. 390) als Nr. 2 besprochenen Muchammas, ebenso den Ausdruck شعاع چهره (XVII, 2).

XVI, 1. مَقْدَم ist wohl s. v. wie قَدَم, Fuss. Vgl. XVII, 3. — In Strophe XVI wird Elija-Chidhr verherrlicht[1]), auf Grund der Anschauung, dass Moses auf dem Berge Sinai dafür betete, dass Jenem ewiges Leben verliehen werden möge. Zu V. 2 vgl. I Kön. 17, 1. — V. 5 weist darauf hin, dass der Prophet Elija nach der bekannten Anschauung von den Menschen ungesehen auf Erden wandelte.

XVII. Statt des einen Schleiers, Exod. 34, 33, nennt der Dichter sieben. — V. 2 شام ist in der bei Vullers II, 389a erwähnten Bedeutung „vespera" gebraucht.

XVIII, 1. Moses schlug aus dem Felsen Wasser, das in zwölf Strahlen hervorsprudelte, entsprechend den zwölf Stämmen. Dass das Wasser reichlich in Strömen aus dem Felsen floss, deduciert der Midrasch aus Ps. 78, 20 (s. Tanchuma חקת, zu Num. 20, 11). — V. 5 با خاک یکسان = با زمین یکسان, V. II, 1521b. — عاج = עוֹג. Die arabischen Autoren, welche die auf der talmudischen Darstellung, Berach. 54b, beruhende Legende von der Besiegung Ogs durch Moses erzählen, schreiben عوج. S. Grünbaum a. a. O. S. 180f.

XIX. Die Schilderung Aharons, namentlich seiner Sanftmut, beruht auf dessen Charakteristik in der Agada. S. schon den Spruch Hillels, Aboth 1, 12. — Die Schlusszeile drückt die Anschauung aus, dass Aharon durch einen Kuss Gottes aus dem Leben schied, s. Baba Bathra 17a.

XX, 1. بر وجود آمدن scheint ein Ausdruck für sterben zu sein, eigentlich über das Dasein hinauskommen, sowie بوجود آمدن oder در وجود آمدن geboren werden bedeutet. — V. 3 Um das Metrum herzustellen, muss יך תא (= یکتا) gestrichen und از für ز gesetzt werden. دُرْ دانه ist dasselbe was در یکدانه und dieses gleichbedeutend mit در یکتا. Der erstere Ausdruck bezeichnet

1) Siehe Anhang Nr. 2, unten, S. 417f.

auch metaphorisch den Propheten Muhammed, s. V. I, 819 b; bei unserem Dichter den Propheten Moses. — In וִיחִלַּד = ויחלת vermute ich וִיעִלַּת = arab. وِعْلَة; vgl. وَعْل Asyl, استوعل sich flüchten. — V. 4 Zu يهود = يهودى vgl. يهود يكى, ein Jude, Chudâidâd, V. 28, 47.

Als grammatische Eigentümlichkeit hebe ich die auch in anderen jüdisch-persischen Texten sich findende Erscheinung hervor, dass die 3. Pers. Plur. des Präteritums oft die Endung ـَ(ن) statt ـَنْد hat (s. ZDMG., Bd. 51, S. 406 f.). Ich habe sie auch in der Transskription beibehalten, da sie vom Metrum erfordert wird. In VIII, 3 habe ich wegen des Metrums ־ִן mit ـَند transskribiert.

Das Metrum ist meistens rein durchgeführt, doch nicht ohne Licenzen, wie das لُطْف (I, 5), مِصْر (IX, 1), كُفْت (XX, 4) als eine Silbe gezählt und manchmal kurze Silben für lang genommen werden.

Zur Orthographie. א, ו, י stehen oft als Vokalbuchstaben bei kurzen Vokalen. Beim langen *ā* fehlt oft das א. — ב statt و: XIV, 4; XVII, 3. — גׄ bedeutet ج und چ; גׄ = غ; ג = گ. Zuweilen fehlt der Punkt oder Strich über dem ג. — ד = ت: XV, 2; XIX, 4; XX, 3. — וו = ب, s. Noten zu VI, 4; XIII, 4. — ז = ض: III, 5; IV, 5 und sonst. — ס in der Regel = ص (s. jedoch V, 1; X, 4; XV, 2). — ס = ث: XI, 4; XV, 4. — פֿ = و, s. Note zu II, 4. — צ = س: XV, 4. — Zur Schreibung שׂ für س (Note zu XVII, 4) s. Revue des Études Juives XXXII, 144. — ת = ط: IX, 4, Note zu XVI, 3. — In der Vokalisation ist besonders beachtenswert die konsequente Setzung des Zere (ֵ) für das ياى مجهول und des Chôlem (וֹ) für das واو مجهول. Die Abschrift B setzt statt Zere Segol (ֶ), s. darüber meine Bemerkung ZDMG., Bd. 52, S. 199.

An arabischen Wörtern ist das Gedicht sehr reich. Es enthält etwa 30 arabische Vokabeln, die bei Vullers nicht verzeichnet sind.

Übersetzung.

I. O der du aus Gnade diese Welt, nachdem sie wüste gewesen, bewohnbar machtest, aus einer Hand voll Erde eine so glanzvolle Sonne machtest, neun Sphären in fester Ordnung eine in die andere fügtest, am Himmel die Planeten nach allen Seiten zerstreut hinsetztest, den Mond aus Gnade zu ihrem Könige machtest! — II. Wie wäre es möglich, dein Lob zu verkünden, o Huldreicher? Wenn Menschen und Engel immerfort dabei verharrten (dich zu preisen),

wenn die Meere Tinte würden und alles Schilfrohr zu Schreibrohren; wie wäre es möglich, zu verkünden die Eigenschaften des verehrten Weltenkönigs, da du selbst alle diese Wesen in Güte und Milde gemacht hast!

III. Aus den vier Elementen trat die leibliche Natur des Menschen in die Erscheinung. Einige Tage war innerhalb des Paradieses seine Wohnstätte. Er wurde der Kenner des Erhabensten für alle höchsten Geheimnisse. Doch von Urbeginn an war sein Schicksal bestimmt: um seinetwillen entstand Eva; der Weizen liess ihn schuldig werden — aus dem Paradiese entferntest du ihn. IV. Wenn auch durch die Betrübnis ob des (verlorenen) Paradieses Adams Herz in Blut getaucht war, pflog er mit Eva Verkehr; ihm entstammte die Menschheit. Gottesgläubige waren einige Wenige, Gottesleugner über die Maassen Viele. Vor dem Schöpfer, dem Einzigen, gerieten sie in einen sehr verderbten Zustand; da machtest du den heiligen Noach zu ihrem Ermahner. V. Wie herzbetrübend war die Aufnahme seiner Warnung bei jenem Volke! Mit Schlägen griffen sie ihn an, und Noach der Prophet wandte sich überdrüssig ab. Er blieb eine Weile in jenem Kummer; dann ward ihm das Geheimnis kund: er machte sich ein Schiff und kümmerte sich nicht um die Andern. Du gewährtest ihm Rettung aus dem Strafgerichte des Wassers der Sündflut.

VI. Als der Prophet mit allen drei Söhnen aus dem Schiffe herausgekommen war, entspross ihnen die Gesamtheit der Erdbewohner, allesamt. Sie waren Gottesleugner, frevelhafte Götzendiener und von böser Natur. Als Abraham, der Herrliche, durch Gotteserkenntnis berühmt wurde, hast du das Feuer Nimrods für ihn zur Rosenflur gemacht. VII. Als jene wandelnde Cypresse frohgemut aus der Feuerstätte herauskam, wurden durch seine Stirne beide Augen der Menschen dunkel. Es währte eine Weile; dann wurden ihm verborgene Geheimnisse kund. Er brachte den eignen Sohn als Opfer um des Alllebenden, über dem Raume Waltenden willen; den heiligen Isaak machtest du zur Gemeinschaft der Erkorenen gehörig.

VIII. Jenem Haupte und Fürsten entsprossen zwei rosenwangige Söhne: der eine von ihnen Jakob, der andere Esau, ein Löwe in der Jagd. Nachher entsprossen ihnen zwei Volksstämme ohne Zahl. Der heilige Jakob hegte im Herzen die Furcht des Allmächtigen. Doch die Trennung der Flucht hast du dem Alten von Kanaan zum Loose beschieden. IX. Obwohl in Ägypten Herrscher, sprach dennoch jene Cypresse des Gartens (Joseph): Besser als hundert Königreiche wäre mir das Bettlertum Kanaans. Die Trennung hat meinen Vater getödtet, ich bin verwirrt, wie soll ich die Rede fügen? Die Gewaltthätigkeit meiner Brüder hat mich schliesslich aus der Heimat entfernt. O Allmächtiger, du selbst hast von Anbeginn an unser Schicksal bestimmt!

X. Nach einiger Zeit gelangte Joseph zur Wiedervereinigung

mit dem Vater; die Klagen des Alten von Kanaan erhörte der Schöpfer, der Einzige. Den heiligen Moses liess er aus ihrem Stamme hervorgehen. Der gottesleugnerische König ermordete hunderttausend . . Kinder. Die Ägypter liessest du durch die Hand des Sohnes Amrams umkommen.

XI. Wunderbar kühn war jener Königsfalke des Berges Sinai; freigelassen, ohne Mittler, kam er zum Alllebenden, Allerbarmer. Das Auge, welches der Glanz des Antlitzes Gottes war, sah er von ferne. Gleich ihm wer kömmt sonst hienieden zu solchem Glanze! Zum Fürsten der Propheten, zur Krone der Könige hast du ihn gemacht. XII. Sinaihorster mit dem schönen Sange und den Nachtigallenlauten! Wenn du die Hand der Allmacht ergriffen hättest, so hättest du unterhalb des Gottesthrones weilen können. Dann wurde das Buch des Allmächtigen, Einzigen sichtbar. Denn durch jenen Teuern, den heiligen Gabriel, der dazwischentrat, machtest du ihm den Ort der Cherubim sichtbar. XIII. Früher als beide Welten war das Buch der Thora da. Alle Cherubim waren mit ihm beschäftigt und herzensfroh. Jedoch der Sohn Amrams war in jener Stunde dessen eingedenk, dass der Erdkreis wüste sei und wie er noch bewohnbar werden könnte: hierauf gabst du aus Güte und Huld dem Weltlauf eine (neue) Grundlage!

XIV. Der Kühne befand sich am Sitze des Ewigen, Allgerechten; da begehrte jener Hochsinnige den Anblick Gottes. An dem ihm zugewiesenen Orte stand er allein, seiner selbst bewusst. Plötzlich zog die Furchtbarkeit des Gottesglanzes an ihm vorüber: du machtest ihm die Herrlichkeit deines Anblickes sichtbar! XV. Vom Ewigen, Allmächtigen, Allhelfer bis zu ihm war ein trennender Zwischenraum von nur zwei Handbreiten. Die Cherubim sahen seinen Ort: „wie ist es möglich, solches zu begehren!" Keiner, der ihm gleich wäre, entstammte je der Mutter Zeit. Ein Abglanz des sich offenbarenden Gottesglanzes war es, den du auf solche Weise bewirkt hast!

XVI. Dass der heilige Chidhr, der Prophet, ewig am Leben bleibe, das war sein Gebet. Durch jenes Gebet machte er ihm die Erde und den Himmel unterthan. Das Leben beider Welten machte ihm Gott zum Geschenke, Begehren soll nach ihm hegen König wie Bettler. Seinen Vollmondschein machtest du den Augen der Menschen verborgen.

XVII. Sieben Schleier that sich vor das Gesicht jener hohe Führer; den Strahlen seines Angesichts waren Morgen und Abend unbekannt. Lust und Fröhlichkeit empfand man im Gefolge jenes Schönschreitenden. Manna und Wachteln gab er dem Volke durch volle vierzig Jahre. Zur Vorratskammer der Güte und des Spendens, zum Hause des Wohlthuns hast du ihn gemacht. XVIII. Aus e i n e m Steine strömten zwölf Strahlen fliessenden Wassers hervor, durch die Wunderthaten jenes Glücklichen; die Wolke des Erbarmens war beständig über seinem Scheitel, Schatten spendend. Bald war

er im Lager, bald beim Kampfe gegen die Gottesleugner; Og hast du durch einen Schlag von ihm der Erde gleich gemacht.

XIX. Sein Bruder Aharon war einer von den Dienern des Allmächtigen; er that nichts, als die Opfer Gottes darbringen. Beständig versah jener Rosenwangige den Dienst der Thora. Er war ein äusserst sanftmütiger Gottesmann, fromm und sündenscheu. Den glückseligen Greis liessest du selbst zu den Erkorenen des Allerbarmers eingehen!

XX. Der heilige Moses wurde vom Mutterleibe an, bis er aus dem Dasein schied, Kenner des Verborgenen aller höchsten Geheimnisse. O wehe! Jene Edelperle hat sich aus ihrem Erdenleben hinweggeflüchtet!

Dieses Fünfzeilengedicht hat um des Propheten willen Jûsuf Jehûdi gedichtet; was ihm hierbei schwer fiel, hast du in deiner Gnade ihm leicht gemacht!

Anhang.

1. Ein hebräisches Moses-Lied.

Sowohl aus dem vorstehenden Gedichte, als aus dem ein Jahrhundert später verfassten Gedichte von Chudâidâd ist ersichtlich, welche hohe Verehrung für **Moses** in den Erzeugnissen der jüdisch-persischen Poesie von Buchârâ zum Ausdrucke gelangt[1]. Bezeichnend ist, dass **Jûsuf Jehûdis** Dichtung von den Sieben Brüdern mit einem Segen für Moses schliesst:

هزاران آفرین از نزد سبحان
بروح پاکِ موسی ابن عِمران

Mit diesem Verse schliesst auch das Gedicht von Chudâidâd, dessen Verfasser **Ibrahim** auch das Versmaass der Sieben Brüder in seinem Gedichte anwendet. Eine Kaside des unten (Anhang 3) zu erwähnenden **David** hat ebenfalls das Lob Moses' zum Gegenstande. Ein Vers derselben lautet (Cod. Adler B 36, 153a):

בְּנָאם מֹשֶׁה׳ עִמְרָאן גּוּזִידַהִ׳ צוּבְּחָאן
כִּי נִיסְת דַּר עַרְבוּ עַגַם מָנַנְד חוּצן כְּמָל.

D. i.: بنام مُشِهٔ عِمران گُزیدهٔ سُبْحان .
كه نسبت در عرب وعجم مانند حُسْن كمال

„Im Namen Moses', des Sohnes Amrams, des Erkorenen Gottes, dessen schöner Vollkommenheit nichts gleicht unter Arabern und Nichtarabern".

---

1) Über die betreffenden Stellen des Chudâidâd s. meine Bemerkungen in ZDMG. 52, 201 und in Brodys Zeitschrift für hebräische Bibliographie, III, 21 f.

Unser Sammelband (B 36, 36a—37b) enthält auch ein hebräisches Lied in alphabetischen Strophen, welches als Moses-Lied bezeichnet werden kann, obwohl es neben dem „Sohne Amrams“ auch die Thora, die Gott durch ihn gegeben, und Israel, dem die Thora gegeben wurde, verherrlicht. Das Lied beginnt mit dem Verse מִפִּי אֶל וּמִפִּי אֶל תִּתְבָּרֵךְ כְּיִשְׂרָאֶל[1]. Die Anfangsworte dieses Verses, מפי אל, sind nach jeder Strophe wiederholt, um anzuzeigen, dass er als Refrain nach jeder Strophe zu singen ist. Nur einige der Strophen dieses überaus einfachen Liedes seien hier — ohne die übrigens sehr mangelhafte Punktation — mitgeteilt.

1 אין אמיץ כיי ואין אהוב כבן עמרם
אין אמונה כתורה ואין אוחזיה כישראל
4 אין דורש כיי ואין דאיין[2] כבן עמרם
אין דעה כתורה ואין דובריה כישראל
5 אין הוה, כיי ואין הושיע[3] כבן עמרם
אין הדור כתורה ואין הודה[4] כישראל
9 אין טרען כיי ואין טהור כבן עמרם
אין טובה כתורה ואין טורפיה[5] כישראל
13 אין מוחל כיי ואין מנהיג כבן עמרם
אין משיב[6] כתורה ואין מקבליה כישראל
15 אין סולח כי״י ואין סופר כבן עמרם
אין סמוכה כתורה ואין סובליה כישראל
16 אין עליון כיי ואין עניו כבן עמרם
אין עשוקה[7] כתורה ואין עובדיה כישראל
19 אין קדוש כי״י ואין קרוב כבן עמרם
אין קדומה כתורה ואין קוראיה כישראל

---

1) Stets ◌ֶ statt ◌ֵ geschrieben, s. oben S. 412.

2) Punktiert דַאַיִן, jedenfalls = דַיָן in volkstümlicher Aussprache (*dâjan*).

3) Soviel wie מושיע.

4) Punktiert הוֹדֶהָ, l. הוֹדְיָהָ, s. v. wie מודיה. Diese beiden Wörter bezeugen das mangelhafte hebräische Sprachwissen dieser persisch redenden Dichter.

5) Das soll wahrscheinlich bedeuten: die sie zur täglichen Nahrung erhalten, nach הטריפני, Prov. 30, 8.

6) Nämlich משיב נפש, s. Ps. 19, 8.

7) Soviel wie עסוקה, unkorrekt für שעוסקים בה, mit der man sich beschäftigt, nach der biblischen Orthographie der Wurzel (Gen. 26, 20). Oder sollte עשוקה ein Arabismus sein: geliebt (= חשוקה)?

22 אין תקיף כיי ואין תוכיח כבן עמרם
אין תהלה כתורה ואין תרוממיה כישראל

Die Wörter תוכיח und תרוממיה in der letzten Strophe, die Participia vertretend, sind unter dem Zwange der alphabetischen Form aus schwachem hebräischen Sprachbewusstsein hervorgegangen, wie die beiden Unwörter der 5. Strophe. Das Lied scheint alt zu sein; denn es findet sich in unserem Sammelbande ein Blatt (16 a b), das den Schluss von der 13. Strophe an enthält, in viel älterer Schrift (und unpunktiert). Das Tetragrammaton ist da nicht mit יי, sondern ידי geschrieben. Das Lied scheint in der Synagoge gesungen worden zu sein; denn es folgt in dem unserem Sammelbande einverleibten Handschriftenfragmente verschiedenen Stücken, die dem Gebetbuche angehören.

2. Elija-Lieder, persisch und hebräisch.

Im Rituale des Sabbath-Ausganges haben sich seit alter Zeit Lieder festgesetzt, die dem Propheten Elija gelten, ihn als den Vorboten der messianischen Zeit (Maleachi 3, 23) herbeiwünschen oder seine Wunderthaten besingen. Das übliche jüdische Gebetbuch des deutschen Ritus enthält drei solcher Elija-Lieder (אליהו הנביא, אלי חיש גואלי und איש חסיד היה), und in dem die Reihe eröffnenden Liede wird zum Schlusse ebenfalls der Thisbite erwähnt. Von den 19 Liedern für den Sabbathausgang, welche im Machzor Vitry enthalten sind (ed. Hurwitz, S. 184—190) können 10 als Elija-Lieder bezeichnet werden, von denen zwei Abraham Ibn Esra zum Verfasser haben. Im Cod. Adler B 36 findet sich eine kleine Sammlung von Elija-Liedern, deren Bestimmung deutlich dadurch angezeigt ist, dass ihnen unmittelbar das auch im Gebetbuche stehende lange Gebet (רבון העולמים, A. Baers עבודת ישראל, S. 313) und die Habdala-Benediktion nebst dem Liede המבדיל angefügt ist. Der betreffende Blätterkomplex stammt also aus einem Gebetbuche der buchârischen Juden. Diese Elija-Lieder sind, bis auf eines, durchaus heimische Produkte. Eines derselben hat Jûsuf Jehûdi zum Verfasser (s. oben S. 393 f.). Es ist das letzte in einer Reihe von vier persischen Gedichten dieser Art. Unmittelbar geht ihm ein Lied voran, mit der Überschrift: שירה לרבי דוד בן אברהם בן מחגי זל. Das Lied besteht aus vierzeiligen Strophen, deren drei erste Zeilen reimen, während die vierte Zeile auf אליה ausgeht oder den Namen Elija's sonstwie enthält. Es hat also genau dieselbe Form, wie das Elija-Lied Jûsuf Jehûdis, dem es zum Vorbilde gedient zu haben scheint. Auch die refrainartigen Schlusszeilen der Strophen sind in beiden Liedern zum Teil dieselben. Die Schlussstrophe des älteren Liedes lautet:

مُرادِ דָּוִיד הַקָּטָן
بِدِه در دم تو ای دیّان[1]
بِكُن هم مُشْكِلش اسان[2]
בִזכות هاى אליה

Nach der ersten Strophe steht noch der Vers האליה האליה הנביא, dessen erstes Wort auch nach den übrigen Strophen die Wiederholung des Verses beim Gesange des Liedes anzeigt. Das ה vor dem Namen ist die Partikel der Anrufung: ها. Drei der Strophen sind hebräisch; sie beruhen auf der alten agadischen Anschauung, dass Elija kein anderer war als Pinchas, der Sohn Eleazars. Die erste dieser drei hebräischen Strophen lautet:

אמר השם בן אלעזר
בן אהרן הנבחר[3]
והוא [ה]כהן הישר
سيّد אליה הנביא

Als Probe der persischen Strophen des Liedes sei folgende angeführt:

نوئى در اين جهان زنده
همه هستى ترا بنده
زدى بر دُشمنان كنده
سيّد אליה הנביא

Übrigens ist das Gedicht nicht vollständig erhalten; denn zwischen Blatt 24 und 25 fehlt ein Blatt. Die Anzahl der vorhandenen Strophen ist 25.

Die ersten zwei unter den persischen Elija-Liedern gehören zusammen, und die Überschrift des ersten bezieht sich wahrscheinlich auf beide. Sie lautet: שירה לרבי עוזיאל זכרונם (sic) לברכה. Das erste der beiden Lieder, die übrigens genau dieselbe Form haben, wie die von J û s u f J e h û d i und von D a v i d b. A b r a h a m herrührenden, ist auch alphabetisch, indem je die ersten zwei Verse der 11 Strophen mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen: eine mit Hinblick auf den persischen Text des Liedes ungewöhnliche Anwendung des alphabetischen Akrostichons.

Die erste Strophe lautet:

---

1) Geschrieben דִּיָּאן, s. oben S. 416, Anm. 2.
2) S. den Schlussvers von Jûsuf Jehûdis „Lob Moses", oben S. 407.
3) Nach Num. 25, 11.

الاها آن تو رحمانی
بفضل خویش بنوانی
ازین גלות برهانی
کה בזכות های אליה

Die letzte Strophe, in der der Dichter sich nennt:

شنو گفتار עוזיאל
תמים דעים فرست גואל
بایین زودی בישראל
کה בזכות های אליה

Das zweite Elija-Lied Uzziels beginnt mit einer Strophe, welche mit geringen Abweichungen in der oben aus David b. Abrahams Elija-Lied als Probe mitgeteilten Strophe wiederholt ist:

تو هستی جاودان زنده
همه مایان ترا بنده
زدی بر دشمنان کنده
سیّد אליה הנביא

Dann folgt eine die Identität von Chidhr und Elija betonende Strophe:

خضرش خوانند בישמעאל
ואליה בישראל
همه کس را بصدق دل
بود سودای אליה

Von den 15 Strophen des Liedes sei noch eine angeführt:

حقیران قوم دل خسته
گشاید حق در بسته
ازین גלות شویم رسته
במשיח ואליה

Den persischen Elija-Liedern geht ein hebräisches voran, mit der Überschrift: שירה לרבי סימן מ־ב. Den Namen des Dichters

(= מזל טוב „Gutglück") zeigen auch die Anfänge der Strophen. Den Anfang des Gedichtes macht eine Strophe, die nach jeder der andern Strophen zu wiederholen ist:

הללי הללי הללי יה
תנהללנו טוביה[1]
אליהו אליהו אליה
תשלח לפדות עם בשביה

Auch den Schluss der Elija-Lieder bildet ein hebräisches Stück und zwar das auch in dem Gebetbuche des deutschen Ritus stehende Lied אליהו הנביא (Baers Gebetbuch, S. 310). Dieses alte Lied (s. Baers Anmerkung a. a. O.) bildet in seiner Form das Muster der persischen Elija-Lieder unserer Sammlung. An der Spitze der Sammlung (19a—20a) steht ein persisches Gedicht, aus 12 vierzeiligen Strophen bestehend: ein Gebet, das um der zwölf Söhne Jakobs willen Gottes Hilfe für den Hausherrn (صاحب سرا) erfleht. Die zwölf Namen derselben[2]) geben auch den Reim der einzelnen Strophen, von dem nur die dritte Zeile ausgenommen ist. Die Strophen dieses litaneiartigen Gebetes beginnen alle mit خداوندا. Als Probe diene die 7. Strophe:

خداوندا جهان هست از تو آباد
بدين صاحب سرا دِه خاطرِ شاد
זְכוּתִי نُهمين فرزندِ יעקב
طلوع از برجِ دَوْلت نامِ او גָּד

Wie in diesem Gedichte hebräische Wörter mit persischen reimen, so wechseln in einem der Elija-Liedersammlung einverleibten kleinem Gedichte hebräische Verszeilen mit persischen ab. Es hat die Überschrift: שירה בשתי לשונות. Als Kuriosum sei es hier abgedruckt[3]):

בשם עליון אשבח ברינה
خطا نُطقم دِهَد مانند مينا
נעימותיו אשר עשה לבריות
دُعا گوئی وَبَنْد از پير و وَرْنا

---

1) D. i. Moses.

2) S. das zweite der oben erwähnten Elija-Lieder Abr. Ibn Esras (Machsor Vitry, p. 189), wo die Namen der zwölf Stämme angeführt sind.

3) Bekannt ist das dreisprachige Gedicht Alcharizis (hebr., aram., arabisch). S. Tachkemoni, ed. Kaminka (Warschau 1899), S. 112, 486. Ein polyglottes Gedicht Sa'dis habe ich ZDMG., Bd. 30, S. 88, Anm. 6 beschrieben.

ישועתך שלח לנו שיהיו
بدانند جمع کوران و چو بینا
مرا عاقل کُنی ای خاصّ یکتنا
ותן דעת וגם חכמה ובינה
ישרים גם רשעים את מכלכל
ראמים את גם הכינה[1]
نظر بر شاعران مکن همیشه
غُلام شاعران بودم آمینا

Die Anfangsbuchstaben der 6 Distichen dieses Ghasels ergeben den Namen des Dichters: בנימין, Benjamin.

3. Die jüdisch-persische Dichterschule von Buchârâ.

Weiterer Inhalt des Sammelbandes.

Schon die im vorigen Abschnitte besprochenen Elija-Lieder berechtigen dazu, von einer Dichterschule unter den Juden Buchârâs zu sprechen. Die Verfasser dieser Lieder sind Jûsuf Jehûdi, David b. Abraham und Uzziel. Von diesem Letzteren ist weiter nichts bekannt. Jûsuf Jehûdis Poesien wurden im ersten Teile der vorliegenden Arbeit gekennzeichnet. Was David b. Abraham betrifft, so ist es möglich, dass er identisch ist mit dem als Verfasser von Gedichten in unserem Sammelbande öfters genannten David. Zunächst ist eine Gruppe von drei Stücken zu nennen, die alle in der Überschrift als Kasiden bezeichnet werden, aber keine Kasiden sind, sondern in längere Absätze geteilte Prosa, mit durchgehendem Reime am Schlusse der Absätze. Es ist also dieselbe Form wie in der mit dem Terminus Ṭawîl bezeichneten Dichtung Jûsuf Jehûdis[2]). Das erste Stück (38 a—42 a) hat die Überschrift: קצידהי מ״ר דויד גֿרכֿין und sein Inhalt ist fromme Betrachtung und Paränese. Am Schlusse apostrophiert der Dichter sich selbst (דָוִדָא und אֶי דָוִד). Das zweite Stück (42 b—46 a) ist קצידהי באדה betitelt und enthält Betrachtungen und Lehren über den Weingenuss; das dritte (46 a—48 a) heisst קצידהי נמאז und

1) Dieser Vers ist mangelhaft. Es muss wohl nach dem Satze des Talmuds (Sabbath 107 b) ergänzt werden: יושב הקב״ה וזן מקרני ראמים ועד ביצי כנים, also etwa מכין. ראמים את וגם כנים הכינה. Zu הכינה statt מכין s. oben S. 416, A. 3, 4. Du bereitest — die Nahrung — den grössten und den kleinsten Lebewesen. Vielleicht aber ist הכינה (= הַכִּנָּה) Singular zu כִּנִּים, und nach את ist zu ergänzen: מכלכל.

2) S. ob. S. 393. Eine andere Anwendung des Terminus Ṭawîl s. unten. S. 423.

handelt vom Gebete. In beiden nennt der Schlussabsatz den Verfasser. — Unser Sammelband enthält ferner ein Gedicht (152 a bis 153 b) mit der Überschrift קצידהי דוד הקטן. Es ist das oben (S. 415) schon erwähnte Gedicht zum Lobe Moses' in Kasidenform. Zum Schlusse betet der Dichter:

نگاه دار خدایا تو پیر דָּוִד را
زتنهایی جهان و زمرد بد افعال

Dann folgte noch (schlecht, jedoch nicht vom Verfasser selbst punktiert) das hebräische Gebet: כצור צורי וגאל את דוד הקטן מיד איש חמסים ומיד איש רשע נצל (יִנָּצֵל?). Auch David b. Abraham, der Verfasser des Elija-Liedes bezeichnet sich am Schlusse desselben als דוד הקטן (s. 2 Sam. 17, 14).

Ausser den bisher genannten jüdischen Dichtern — David (b. Abraham), Jûsuf Jehûdi, Uzziel, Benjamin, Simantôb — bietet der Sammelband B 36 noch einen jüdischen Autornamen: Eleazar Hakkohen. Mit der Überschrift از قول ר' אלעזר הכהן זצ"ל findet sich unmittelbar nach dem oben erwähnten älteren Fragmente des hebräischen Moses-Liedes (S. 417) und in derselben Schrift ein persisches Prosastück (16 a—18 a), dessen Inhalt — über sieben Wunder, die Gott in Ägypten (ausser den zehn Plagen) geübt hat — hier nicht weiter besprochen werden soll. Es beginnt mit den Worten من شنیدم که מִדְרָשׁ می گُفت („Ich hörte, dass der Midrasch sagt").

Es sind noch andere Dichternamen in unserem Sammelbande erwähnt, von denen aber mit Sicherheit oder mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass nicht jüdische Poeten gemeint sind. Ausser Sa'dî, von dem mit der Überschrift סעדי zwei Ghaselen vorkommen (3 a: 8 Distichen; 114 a b: 7 Distichen), finden wir folgende Namen:

Ṭufeili. Ein aus 12 Strophen bestehendes Gedicht mit der Überschrift מוכמסי מ"ר טופרלי, jedoch am Schlusse die richtige Schreibung טופֵילי (طُفَيلى) bietend. Es ist ein Frühlingsgedicht (Anfang: فَصْلِ نوروز), in dem die verschiedensten Blumen des Gartens redend eingeführt werden. Die Strophenform ist die von Jûsuf Jehûdi angewendete [1]).

Sajjidâ (Sajjid). Ein den Schluss des Bandes bildendes längeres Gedicht, dessen Schluss fehlt (180 b—184 a) [2]). Es hat die Über-

1) Die Strophen sind nur zum Teile mit בנד, einmal mit בקיה bezeichnet.
2) Jedoch findet er sich auf einem Blatte, das irrtümlich anderwärts gebunden ist: Bl. 149. Der Schlussvers enthält die Selbstapostrophe des Dichters: סַיִּדא.

schrift: מוכמס מ״ר סידא. Jedoch ist es keine Fünferstrophe, hat auch keinen durchgehenden Reim im Strophenschlusse. Jede Strophe hat 8 Verse mit dem Reimschema: a a a a a a b b. Es ist ein Liebesgedicht, gerade wie ein anderes mit סידא überschriebenes kürzeres Stück (173 b—174 a), ein Ghasel von 10 Distichen, in dem sich der Dichter zum Schlusse mit יָא סַיִּדָא apostrophiert[1]).

Zinbû aus Samarkand. Ein langes Gedicht (140 a—148 a) hat die Überschrift: בחר טביל מ״ר זינבו צמרקנדי. Der Terminus Ṭawîl bedeutet hier nicht dasselbe, wie in der Überschrift der oben erwähnten Gedichte Jûsuf Jehûdî's (oben S. 393). Denn das Gedicht besteht zwar ebenfalls aus längeren Absätzen verschiedener Grösse, die am Schlusse durchgehenden Reim haben; aber die Absätze bestehen aus metrischen Reimzeilen mit zwanglosem Reimschema. Der Inhalt ist Liebespoesie. Die Absätze sind meist durch das Wort בנד bezeichnet[2]).

Muschfiḳi. Ein Gedicht (154 b—157 a) hat die Überschrift: גזלי מ״ר מושפיקי. Das „Ghasel" hat 35 Distichen und enthält in seinem zweiten Teile (von Dist. 20 an) elegische Betrachtungen mit Nennung der Männer der Vorzeit, die alle der Vergänglichkeit anheimfielen. Der Dichter giebt sich dabei als Muhammedaner und Perser zu erkennen, da er Helden des Schâhname und die im Koran genannten Personen des biblischen Altertums heranzieht, allerdings auch andere Namen. Als Probe möge V. 26, 27, 29 dienen:

کُجا شد دانیال و طول عمر و حِکمَت لُقمان
کُجا شد یونس ماهی کجا شد مَریم و عیسی
کُجا شد مُلکِ داود و سُلیمان کوهو[3]) آصف کو
کُجا شد ارمیا و یوشع و ایشع کُهُو یَحیا[4])
کجا شد حکمت یونانیان و مُلک یونان هم
اَرَسْط[5]) و کوهو اسکندر کجا رفت و کو شد دارا

Es mutet seltsam an, solche und ähnliche Gedichte in hebräischer Schrift zu lesen; aber diese Erzeugnisse der nationalen persischen Dichtkunst im jüdischen Schriftgewande und mit Erzeugnissen der jüdischen religiösen Poesien vereinigt, beweisen, welch'

1) Prosa von Sajjida s. unten S. 426 f.

2) Ein ähnliches Stück, aus vier kürzeren Absätzen bestehend, finden sich 157 b—158, mit der Überschrift: בחרי טביל.

3) کُهُو, کُوهُو (כוּהוּ) wohl dasselbe was کو (Vullers II, 903 a) = کُجا; im folgenden Hemistich ebenfalls כוהו, aber als Jambus gemessen.

4) Jirmija, Josua, Jesaja, Johannes.

5) Geschrieben: אַרַסְט, d. i. Aristoteles.

freier Geist bei aller sonst bezeugten jüdischen Gläubigkeit diese Bekenner des Judentums in Buchârâ erfüllte. Sie liebten die persische Poesie ihrer Heimat und pflegten sie selbstthätig. Der an letzter Stelle genannte Muschfiḳi ist wohl kein Anderer als „Molla Muschfiki, der Ghaselen, Kasiden und einige Epigramme hinterliess und 994 (1585) starb“ (Vámbéry, Geschichte Bocharas II, 97).

Zu den oben genannten Namen jüdisch-persischer Dichter von Buchârâ muss man noch die in Cod. Adler B 16, in der bereits angeführten litteraturgeschichtlichen Notiz, genannten Genossen Jûsuf Jehûdi's, die Mollas Uzbek, Elischa und Salomo hinzufügen. Zu ihnen kömmt aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts der Dichter Ibrahim Ibn Abulcheir, über den wir durch Salemann Näheres wissen (Chudâidâd p. V) und der höchst wahrscheinlich mit Ibrahim, dem Verfasser des Chudâidâd-Gedichtes identisch ist (s. ZDMG. 52, 205).

Von den nicht mit dem Namen des Autors bezeichneten Gedichten unseres Sammelbandes seien zunächst diejenigen kurz erwähnt, die durch ihren Gegenstand auf jüdischen Urspung hinweisen.

1. Ein langes Loblied auf den Sabbat (159 b—163 b), dessen Anfang noch einmal vorkömmt (174 b). Seine Überschrift lautet: تركيب بند در فضيلتِ روز שבת.

2. Ein Gedicht, religiöse Betrachtungen enthaltend (154 a b), mit der Überschrift: קצידהי ק"ש. Wahrscheinlich ist die Abbreviatur in קריאת שמע aufzulösen und das Gedicht, das übrigens nichts Konfessionelles enthält, als Meditation vor dem Nachtgebet bezeichnet.

3. Ein Ghasel von 10 Distichen (112 a b), das unmittelbar nach dem oben (S. 390) als Nr. 2 besprochenen Muchammas Jûsuf Jehûdi's steht und religiöse Betrachtungen enthält mit biblischen Reminiscencen, die zumeist auch im Wortlaut mit dem im „Lobe Moses'“ enthaltenen übereinstimmen [1]). Der Verfasser ist wahrscheinlich Jûsuf.

4. Eine Elegie mit der Überschrift: מרסיה מולא אעלא ע"ה, d. h. مرثيه مُلّا اعلا עליו השלום. Von dem in dieser Totenklage Betrauerten heisst es in V. 4 und 5:

قِصّه كوته مُلّا علا[2]) شخصى بود اندر ميانهٔ مايان

مرد צַדִּיק و فاضل و חָכָם همچو او كس نبود תּוֹרָה خوان

1) Z. B. Dist. 6: اتش نمرود را برو گلستان افريد (s. oben VI, 5); Dist. 7: درد ومحنت از براى پير كنعان آفريد.

2) Geschrieben עַלָּא, dasselbe was אעלא in der Überschrift; im Schlussverse ebenfalls עלא. Wahrscheinlich aus علا الدين.

Weiter wird gemeldet, dass der so gerühmte fromme und gelehrte Mann am Abend des 25. Kislev starb; „als man in jedem Hause Lampen anzündete, starb unsere Kerze und Lampe von uns hinweg".

بر فروزند جُمله خانه چراغ مُرد شمع و چراغ ما زميان

Im Schlussverse wird das Todesjahr mit dem Zahlenwerte des Namens und eines Epithetons des Verstorbenen angegeben:

سال تاريخش از خِرد جستم گفت برجو علاى خَوش اَلْحَان

Die letzten drei Worte: עלאי כוש אלחאן haben über den Buchstaben ן ח א ש כ א ע deren Zahlenwert hervorhebende Zeichen. Es war also das Jahr 450, d. i. 5450 der Weltschöpfungsära, also 1689 der christlichen Zeitrechnung. Das Gedicht ist also kurze Zeit nach den „Sieben Brüdern" entstanden; und es ist möglich, dass Jûsuf Jehûdi sein Verfasser ist, von dem eine Elegie aus dem Jahre 1732, mit ähnlicher Angabe des Todesjahres oben angeführt war (S. 393).

Ausser den bisher behandelten Stücken enthält unser Sammelband noch über dreissig längere und kürzere persische Gedichte, bei denen nichts für jüdischen Ursprung spricht, ferner zwei Prosastücke. Aus den Gedichten sei hervorgehoben eine Elegie mit der Überschrift: מרסיה מוכמסי עובידולא כאן (122 a—125 b). Es ist eine in der von Jûsuf Jehûdi angewendeten Muchammas-Form verfasste Elegie aus 17 Strophen bestehend[1]). Ihr Gegenstand ist die Verherrlichung des verstorbenen Obeidalla Chân (عُبَيْد الله خان); am Schlusse wird אַבוּל פַּיְז כָּנִי סוּלתָּן, das ist der Sultan Abûl-Faiz Chân mit Segenswünschen begrüsst. Der Dichter apostrophiert sich selbst am Schlusse in drei besondern, ebenfalls mit בקיה überschriebenen Reimzeilen: اى حاجيا, hiess also Ḥâgi; in der Schlusszeile wird gesagt, dass 1123 seit der Flucht des Propheten vergangen seien:

هزار و صد و بيست و سه كذشت از هجرِ پيغمبر[2])

Diese Jahreszahl ist um so willkommener, als wir durch sie ein zweifelhaftes Datum in der neueren Geschichte Buchârâs beseitigen. „Einer mündlichen Aussage folgend, die er in Buchârâ gehört",

1) Die Strophen haben durchaus die Überschrift בקיה.

2) Die letzten zwei Zeilen dieser mangelhaften Schlusstrophe finden sich an einer anderen Stelle unseres Sammelbandes, wo die letzten zwei Strophen des Gedichtes auf demselben Blatte zu lesen sind (173 a), auf dem das oben (S. 423) erwähnte Gedicht Sajjids beginnt. Sie lauten:

ز آدم و ز نوح و از خليل واه پيغمبر
بدرگاهت تو ايشان را غلامان درت كردى

sagt Vámbéry[1]): „Er — nämlich Obeidallah — regierte bis 1130 (1717) .... An seiner Stelle bestieg sein Bruder Ebulfeiz Chân den Thron Transoxaniens". Aus unserer Elegie erfahren wir, dass dieser Thronwechsel um sieben Jahre früher stattfand, als Vámbéry — allerdings für die Richtigkeit der Angabe nicht einstehend — annahm. Die von Vámbéry vermisste „historische Quelle" ist nunmehr in Cod. Adler B 36 vorhanden. Jûsuf Jehûdi, der hauptsächlichste Autorname dieses Sammelbandes, war ein Zeitgenosse des erwähnten Ereignisses.

Von den übrigen Dichtungen des Sammelbandes seien noch hervorgehoben:

Ein Muwaśśaḥ-Gedicht, ohne Überschrift (116a—119a), aus 44 vierzeiligen Strophen bestehend, als vierte Zeile jeder Strophe wiederholt sich stets der Vers: אכיר בגורה מברי, d. i. آخر بگورت مبری, „du wirst es schliesslich nicht in dein Grab mitnehmen". Als Dichter nennt sich in der Schlussstrophe شَمْسی (תִלִים שַׁמְצִי אִין סוכן).

Ein Muchammas (114b—115b), zur Liebespoesie gehörig, fünf regelrechte Strophen, durch das Wort בנד abgeteilt.

Eine lange Kaside (11a—15b), demselben älteren Handschriftbruchstücke angehörig wie das Fragment des hebräischen Mosesliedes, 90 Distichen (Reim ـــا), Anfang und Ende fehlen.

Ein Ghasel gegen die Frauen (4a), 8 Distichen. Der unheilvolle Einfluss der Frauen wird an Beispielen gezeigt, und zwar an denen von Adam, Noach, Joseph, בָּא עוּרָא[2]), Bar Ṣîṣâ[3]), Hassan, Hiob. Die beiden letzten Distichen lauten:

گر مرد باشی عِنانه بر زن نَدِهِی
مردانِ جهانه حَیْران زن کرد
سُلطانِ جهان بود سلیمان پادشاه
در کوچه و بازار پریشان زن کرد

Ein längeres Liebesgedicht in Muwaśśaḥ-Form 130b—132b).

Ein Ghasel in 5 Distichen mit der Überschrift גזלי שיראזי (157a b).

Von den beiden Prosastücken ist das kürzere (97b—109b) eine in erster Person gehaltene Erzählung, als deren Verfasser sich am Schlusse der oben genannte Sajjida nennt. Die Angabe lautet:

---

1) Geschichte Bocharas, II. Band, S. 136.

2) Das ist باعورا, nach Vullers I, 177b Beor, der Vater Bileams (vgl. Grünbaum, a. a. O. S. 176). Gemeint ist wohl Bileam selbst.

3) בַּר צִיסָא. S. Goldziher und Landberg, Die Legende vom Mönch Barṣîṣâ (1896), S. 8.

این حرف سیّدا بدو سه روز شد تمام در روزگار حضرت عبد العزیز خان تاریخ از هزار و نود ویک گذشته بود از هجرت رسول.

Die Erzählung wurde also in 2—3 Tagen im Jahre 1091 der der Flucht vollendet, als ʿAbdulʿazîz Chân regierte. Dieser Herrscher Buchârâs starb gerade im genannten Jahre 1091 (1680). S. Vámbéry, a. a. O., II, 123.

Das längere Prosastück ist eine mit Versen untermengte Erzählung, deren Schauplatz Samarkand ist und namentlich die Medrese Mirza Ulug Beg's (מַדְרַסַהִי מִרְזָא אולוג בֶּיג)[1]. Der Anfang lautet: امّا راویان اخبار و ناقلان اسطار[2] ومحدّثان داستان بسنتان کُهُن ... چنین روایت کردند. Der Schluss der Erzählung, in dem auch die Helden derselben genannt sind, lautet: بروح پیغمبر صلوة علیه وسلام[3] و چهار یار ایشان و بروح مَوْلوی جامی وسُلطان حُسَین هدم وسلامت اهل مجلس فاتحه خواندم. Diesem streng muhammedanischen Schluss folgt dann noch die Schlussformel des jüdischen Abschreibers: כּ״יׄלׄאׄוׄ, d. i. כן יהי [רצון] לעולם אמן ואמן. Es ist übrigens derselbe Abschreiber, von dessen Hand die auf derselben Seite beginnende zweite Abschrift vom „Lobe Moses'“ herrührt, sowie die dann folgende kleinere Erzählung und viele Gedichte.

Von den Abschreibern der verschiedenen Bestandteile unseres Sammelbandes ist in demselben nur noch einer genannt, und zwar in zwei Nachschriften. Die eine lautet (148 b): כתבתי וסימיתי (l. וסיימתי) הדך נהמך[4] עפר רגלי הכמים ותלמידי תלמידיהם שמחה בן דוד هرکه خواند ברכה کُند دعا ברכה باشد هرکه دوزد بنفرین باشد

Die zweite Nachschrift (164 b): אני הכותב שמחה בן דוד ימח[5] הכותב כשושנה יפרח הקורא כל היום ישמח הגונב בזכות אב״ה.

Dieser Abschreiber Simcha b. David, der in schöner punktierter hebräischer Schrift verschiedene Erzeugnisse der persischen Dichter seines Landes, sowohl jüdischer als nichtjüdischer, kopiert hat, sowie die anderen ungenannten Abschreiber, denen wir die in dem vorliegenden Sammelbande (B 36) vereinigten Bruchstücke verdanken, legen gleich den Dichtern selbst, deren Namen hier zum ersten Male Gegenstand der Litteraturkunde werden, ein beredtes Zeugnis ab von der Empfänglichkeit der Juden Buchârâs für die persische Dichtkunst und von der Lust, die sie an deren Erzeugnissen fanden.

---

1) Über Ulûg Beg (st. 853/1449) s. Vámbéry a. a. O. II, 13.

2) אָסָאר l. אסטאר.

3) בְּרוּחִי פֵּיגַּבַּר סַלָוָהוּ עֲלַיְיהוּ סָלָם.

4) Was diese zwei Worte bedeuten, weiss ich nicht.

5) D. i. אברהם בן תרח.

Masardjaweih,

ein jüdischer Arzt des VII. Jahrhunderts.

Von

Moritz Steinschneider.

Nachdem ich ungefähr seit 1840 die Materialien für eine „Bibliotheca judaeo-arabica“, gesammelt habe, bin ich endlich in der Lage, an die Ausarbeitung des Buches zu gehen, welches grossenteils in Form und Anlage von Wüstenfeld's noch heute unentbehrlicher Geschichte der arabischen Ärzte das gesamte Schrifttum der Juden in arabischer Sprache, incl. Übersetzungen, ohne Unterschied des Inhalts bibliographisch verzeichnen, die wichtigsten biographischen Nachrichten über die Verfasser enthalten, den Umfang von 15 Druckbogen nicht übersteigen soll. Die gegenwärtigen Artikel werden nicht als ein *Specimen* den Fachmännern vorgelegt, sondern weil sie in dieser Ausdehnung nicht in den Rahmen des Ganzen passen und begründeten Widerspruch in einigen nicht ganz sicheren Annahmen oder weitere Begründung der letzteren hervorrufen möchten. Ich werde für jede Belehrung dankbar sein.

Berlin, Anfang d. J. 1899.

Masardjaweih, oder *Masardjoje*, auch **Masardjis**[1]), in Ba'sra (883), war einer der ersten arabischen Ärzte, der älteste Übersetzer. Os. erzählt von ihm verschiedene Anekdoten, teilweise wiederholt von Abulf., worunter folgende: Ein Araber klagte ihm über ein Leiden, welches stets nach einer Mahlzeit aufhörte. „Das wünschte ich mir und den Meinigen!“ war die Antwort, du bist dessen nicht wert.

Schriften. 1. Übersetzung der *Pandekten* des Archidiakonus, oder Presbyter (*Koss*) Ahron[2]) aus dem Syrischen (des Gesios?) in 30 Abschnitten, mit Hinzufügung von zwei eigenen, welche etwa mit den folgenden eigenen Schriften identisch sind[3]).

2. קוי אלאטעמה ומנאפעהא ומצ̇ארהא die Kräfte der Nahrungsmittel, ihr Nutzen und Schaden.

3. קוי אלעקאקיר. אלך die Kräfte der Medizinalpflanzen, ihr Nutzen und Schaden[4]); s. weiter unten über die Citate in Razi.

Keine dieser Schriften hat sich erhalten; es ist daher sehr fraglich, auf welches Ms. (Fragment?) sich die Angabe stützt, welche sich in dem Verzeichnisse der von Raimondi zur Herausgabe vorgeschlagenen Mss. der Mediceischen Bibliothek in Florenz findet, und zwar bei Labbeus (Nova Bibliotheca p. 256): „Maser Hinura", etwas besser bei Libri, Hist. des sciences mathém. en Italie, ed. 1858, I, 244 (vgl. IV, 73) „Maser Gemia Bosri medicina."

Es fehlt aber nicht an indirekten Quellen über den Inhalt der Schriften M.'s, nämlich an Citaten. Die Aufgabe der Sonderung dessen, was dem Ahron und was dem Übersetzer, oder dessen selbständigen Schriften gehört, ist keine leichte. Die älteste Quelle, vielleicht die einzige auch für alle jüngeren, ist der *'Hawi* von al-Razi, der leider nur in den verstümmelnden lateinischen Ausgaben des „*Continens*" zugänglich war. Nach Os. ist M. der von Razi häufig citierte „al-Jahudi" (*Judaeus*); ob dieses eine unbegründete Konjektur sei, ist wohl kaum noch zu entscheiden, da spätere Citate auf Razi zurückgehen; Haller beweist aus den Citaten (vgl. dazu V. A. XLII, 108 Index zu Donnolo), dass der „Judaeus" Selbstständiges verfasst habe; es bietet sich für Razi's Citate auch ein anderer Jude dar, nämlich Ali b. Rabban al-Tabari (s. V. A. LXXXVI, 107).

Anführungen des Masardj. in Razi und Serapion (sog. junior, im Latein. „de simplicibus") sammelten schon Tiraquellus (bei Fabricius, Bibliotheca Gr. XIII. 320, 325, 331, 336, 343), und A. Haller in den drei Werken, welche er als Biblioth. bezeichnete (s. unten Quellen). Anführungen bei Gafiki (um 1100) in einer lateinischen unedierten Übersetzung seines vielleicht unbetitelten, im Original schwerlich erhaltenen Wörterbuchs der Materia medica, gab ich in V. A. LXXXVI, 10. Ein vollständiger Autorenindex zu ibn Beithar fehlt auch in Leclerc's französischer Übersetzung, unbedeutend ist Sontheimer's Art. „Masardschawija" im Index zu seiner, bekanntlich verfehlten deutschen Übersetzung II, 773. Ein Irrtum ist „Ibn Masardjezviah — Ahmed(!)" in ibn Awam II, 1 p. 88, XXI, 1 Ende. Auch der Perser abu Man'sur Muwaffak b. Ali (um 960—70, bei E. Meyer, Gesch. d. Botanik S. 40) hat wohl nur aus Razi geschöpft.

Das nachfolgende Verzeichnis der Namensformen, resp. Entstellungen, welche der ungewöhnliche Namen in den Ausgaben des Continens erlitten hat, ist instructiv für die Entstellung arabischer Namen in europäischen Quellen überhaupt, indem hier die sonst fehlenden vermittelnden Abstufungen die Identität gewaltiger Abweichungen erklären. Ich habe die, meist sehr mangelhaften Citate Tiraquellus' und Haller's sowohl in Bezug auf Kapitel und Blattzahl der Ausg. Ven. 1506 fol. in einzelnen Fällen ergänzt, als auch daselbst fehlende Formen hinzugefügt. Eine einfache arabische Ziffer

bedeutet die fortlaufende Nummer der *Simplicia* in Buch XXI; diese Citate stammen vielleicht aus der Schrift über Heilmittel, wovon oben die Rede war. Zu diesen selbst vergleiche man das Verzeichnis von ungefähr 2000 Heilmittelnamen, welches ich in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. XI, XII (1897—98) unter dem Titel „Heilmittelnamen der Araber" zusammengestellt habe.

Der Kürze und bequemeren Übersicht halber habe ich die ersten unveränderten Buchstaben in Fettschrift vorangestellt und die abweichenden Endbuchstaben folgen lassen; eine blosse arabische Ziffer bezeichnet den § im XXI. Buche (Simplicia):

Marsa — gnih VI, 1 f. 126 c — rey 120 — ruy ib. — tice 138, 142.

Marse 98 — may 49 — XII, 1 f. 243 a — rice 133, 209, 213, 215, 231 etc. etc. — rogem (wo?) — ruce, s. rice — yme 65.

Marsinice 74.

Masa gevich VII, 4 c.

Masar 768, 769 (vgl. Mazar) — eneh V, 2 f. 111 b — imlyd (wo?) — inih V, 2.

Masarg inus III, 2, 6 — ui (nach Haller „plerumque") — uie 333, 340, 341, 357 — uih XI, 4 f. 228 c (dafür „uich" bei Haller) — uis (und nis) — uus III, 6 f. 65 d.

Masarice.

Masarjuig 815.

Masarugh V, 1, VII, 1 (dafür „nyh" bei Haller) — zuig 994, 995.

Maser eice und ice I, 3 f. 8 d — ger — gui (im latein. Avicenna s. unten Mesargui) — ijce XXI ff. oft — Jahay (ich fand Johaye XVIII, 8 f. 383 d) — nice 138, 142 — uce 276.

Mas surgei — uilohey — suyjohey II, 4 f. 42.

Mazar wird bei Haller, Bibl. bot. I, 186 mit „Jacob b. Marzur" (so, wohl für Manzur) kombiniert! vgl. Fabricius Bibl. gr. XIII, 250.

Mesar giouh — guich — ugie bei Serapion, de simplic. 6, 21, 49 etc. 270 etc.; bei Avicenna: M**a**sergui, s. oben.

Meser jahay (wo?) — uce 276.

Mesiriohe VII, 17 s. V. A. 37 S. 387.

Mesuilohe (s. Mesue, Antidot. unter Syrupi).

Mus eric (wo? bei Fabr. XIII, 343) — imey XXI nach Fabr. l. c.; s. Haller p. 362; letzterer zieht p. 381 auch Almaseherodi hierher, wobei man vielleicht an Mas'udi denken darf, das arabische ع durch h bezeichnet?

Quellen.*)

Fihr. 297 (Maserdjis), II, 442 (s. unten St.); *Kifti* abgedr. im Fihr. II l. c. — *Os.*, Index p. 97 4 Schlagwörter unter: מאסרגויה 163, מאסרגים als Übersetzer des Ahron 109, 204 als Übersetzer mit 2 Werken; die Verweisung auf مار سرجيس (135 l. Z.) betrifft einen Klosternamen (vergl. Hammer III, 279 vorl. Z.); 'מ oder מאסרכס 33 ist ein Schüler des Hippokrates, aus Fihr. 188 Z. 2 (II, 136, vgl. unten Anm. 1). *Abulf.* 198 (nach Kifti). [Bei Fabricius, Bibl. gr. XIII, 321 wird Abulf. 126 citiert, wo aber nur von Sergius die Rede ist.]

Amoreux Essai hist. sur la médecine des Arabes (Montp. 1808) 195—7: Maser Jaw Aih, Maser Javachus; beruft sich auf Haller und Sprengel. — *Carmoly* Hist. des méd. 17 (Falsches über abu Haschem, Khalid b. Jezid, vgl. Wst. § 17). — *Delitzsch*, Gesch. j. Poesie 192 nennt den Namen nicht. — *Freind*, Hist. medic. ed. 1734, p. 198. — *Graesse*, Literärgesch. II 548: Übersetzung vermehrt durch Sergius, Citate aus Sprengel, Sergius = Boheira! — *Häser*, Gesch. d. Med. 3. Aufl. I 475 (s. deutsch. Arch. I, 443). — *Haller*, Med. pract. I, 336, bot. I, 178, chir. I, 119) sammelt die Namensverstümmelungen aus dem latein. Continens des Razi. — *Hm.* III, 269, IV, 444 n. 8. Maserdjis. — *Lc.* I, 77, vgl. 42, 80, 124, 173 (dazu St. im Deutsch. Archiv f. Gesch. d. Med. I, 443). — *E. Meyer*, Gesch. der Botanik III, 97: Mahserǵawi, vgl. S. 33, 40. — *K. Sprengel*, Gesch. d. Med. ed. II, 1800 S. 352, ed. III, 1823, II, 366: „Mas. ibn Dschaldschal" (eine Verquickung des Citats bei Abulf.) „nach And. der Alexandriner Gosius" (Bar. Hebr., Chron. 62). Sergius that hinzu (Abulf. 264, Casiri I, 325, wo סראיטום in Geopon. nicht Sergius). *St.*, Hebr. Bibliogr. IV, 20; V. A. 38 S. 67, Bd. 52 S. 368, 494, Alf. 166, ZDMG. XX, 432, XXIV, 362 A. 10, L, 364, fehlt im Index 398. — *Wr.* p. 31: M-djis. — *Wf.* IV, 1472 d. — *Wst.* § 15.

---

*) Die orientalischen Quellen sind in chronologischer Ordnung vorangestellt, die anderen folgen alphabetisch. Die für das Gesamtwerk geltenden Abkürzungen sind in diesem Artikel:

Abulf Abulfaragii, Hist. ed. Pocock.
Fihr. Fihrist von Nadim ed Flügel.
Hm. v. Hammer, Litgesch. d. Araber.
Lc. Leclerc, Hist. de la méd. arabe.
Os. Ibn Abi Oseibia ed. Aug. Müller.
St. Steinschneider.
Wf. Wolfius, Biblioth. Hebr.
Wr. Wenrich, De auctor. graecor. version.
Wst. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte.

Anmerkungen.

[1]) Über den Namen s. im Allgemeinen Jew. Quart. Review XI, 132 n. 309. Neuda, im Litbl. d. Orient VI, 132 (vgl. 244) weist auf das hebr. משרשויה hin. Über die persische Endung ויה (nach Nöldecke) s. die Citate in meinem HÜb. S. 866 A. 258. — Von neueren Autoren schreibt Grätz (und seine unwissenden Plagiatoren) „Masser Gewaih"; Sprengel (s. unter Quellen) hat das Citat aus Abulf. (aus einer Mittelquelle) derart missverstanden, dass er Mas. mit dem referierenden Spanier ibn Djoldjol identificiert, daher wohl Carmoly und seine Nachschreiber. Samuel Schullam in seiner Einschaltung in Abraham Sacut's *Juchasin* (f. 145 ed. Krakau) schreibt מאסרגויא, das א zuletzt vielleicht nur Druckfehler? Die Ed. pr. ist mir nicht zur Hand und die Londoner Ausgabe hat die Einschaltung nicht aufgenommen. Die Entstellung in dem Verzeichnis bei Labbeus und Libri s. unten S. 431. Alte Namensentstellungen in den lateinischen Übersetzungen sind unten (Citate) zusammengestellt.

Es frägt sich, ob der Namen Masardjis ursprünglich ein christlicher war und ob ماسرخس überall als Schreibfehler anzusehen sei. Zu dem Christen Fadhl b. Merwan b. ماسرخس (abu'l-Abbas, gest. 864, ibn Khallikan engl. II, 476, Hammer IV, 428 n. 2582 giebt 844 und schreibt ماسيرحاس) verweist Fihrist II, 54 n. 1 auf die N. 1 zu S. 288, d. i. S. 136. Hier ist von dem alten Arzte die Rede (s. oben: Quellen S. 431); die Verweisungen auf Abulf. p. 108 (lies 198? wo aber von ماسرجويه die Rede ist) und 150 über Sergius sind zu streichen. Über den „christlichen" Namen ماسرجس und die Nisba ماسرجسى wird auf ibn Khallikan verwiesen (s. unten), ferner auf مار سرجيس bei Abulf. S. 156 [Z. 7 v. u., ein Klosternamen, wie ich oben bemerkte!], und daran die Frage geknüpft, ob daraus der Namen ماسرجس geworden sei. S. weiter unten.

Den Namen al-Masardjisi führen allerdings nur Familien christlichen Ursprungs. Abu Hasan Muhammed b. Ali b. Sahl b. Musli'h al-Masardjisi, ein Rechtsgelehrter, starb 994, 76 Jahre alt (ibn Khallikan, englisch von Slane II, 607; Hm. V, 222 giebt 96 J. alt, angeblich nach ibn Schuhba). Er hiess so, wie andere Glieder derselben Familie, nach seinem Grossvater Masardjis, einem zum Islam übergetretenen Christen, der auch Grossvater des abu Ali al-Hasan b. Isa b. Mas. aus Nisabur war; ein Tochtersohn des letzteren war abu'l-Hasan Muhammed al-Masardjisi. Wer ist abu, oder ibn, Husein b. מאסרכס, dessen Rezept über Anacardia auch dem [König] Salomo [„Soliman" bei Sontheimer, S. 86 der deutschen Bearbeitung des V. Buches] beigelegt wird? s. Avicenna, Kanon V Tr. III, p.

202, hebr. § 50; Gerard's von Cremona latein. Übersetzung weiss Nichts von abu'l H.; die arab. Ausgabe Bulak giebt als vorletztes Rezept die grosse Trifera (اطريفول), dann eine eigene Komposition der Aloe (عود), die hebr. Übersetzung zählt noch die Rezepte n. 51—59.

Ein Sohn des Übersetzers Masardjis, ebenfalls Übersetzer und Verf. zweier Schriften, über Farben und Nahrungsmittel oder Speisen (اطعام) hiess 'Isâ (= Jesus), welcher Vornamen schwerlich einem Juden gegeben wurde. Die Kunja „abu 'Isa" findet sich auch nur bei einem, in Bezug auf sein Bekenntnis unsicheren Gelehrten Obadja al-Ispahani (s. die Citate in meiner Zusammenstellung arab. Namen der Juden in *Jewish Quarterly* Review XI, p. 481 n. 529); es ist daher fraglich, ob 'Isa ein Jude geblieben sei. Von einem Übertritt seines Vaters zum Islam ist nirgends die Rede; 'Isa ist in Fihrist S. 297 vom Vater getrennt durch 2 andere Ärzte, bei Kifti an der Stelle im Alphabet (vgl. Fihrist II, 143) bei Os. I, 204 hinter dem Vater يلحق بابيه.

²) Über Ahron s. die Citate in der Hebr. Bibliographie VI, 94 A. 6, VII, 65 A. 8, XIII, 11 A. 1, XIX, 20; V. A. LII, 493 A. 81. Ich wiederhole die Berichtigung der Note im Fihrist II, 142 n. 2 zu S. 127 (über آرس القس): anstatt S. 253 u. Anm. 139 muss es heissen S. 353 u. A. 19 (nämlich S. 190); vgl. Rohlfs, deutsches Archiv u. s. w. I, 444; s. auch folg. Anm.

³) Kifti, im Artikel Ahron (Ms. München f. 53, Ms. Berlin 493 f. 38) sagt ausdrücklich في صدر المقالة, und dass Masardjaweih 2 Abschnitte hinzugefügt habe. Im Art. Masardjis (Fihrist II, 142—3) lässt er diesen unter Omar b. Abd al-Aziz leben und führt aus ibn Djoldjol an, dass er unter Merwan gearbeitet habe, die Übersetzung sei unter jenem Omar aufgefunden worden. Anstatt des befremdlichen Ahron ابن اعين des Münchener ms. hat das Berliner في الطب, also nur „über Medicin" als Bezeichnung der Pandekten. Kifti sagt ausdrücklich, das Masardjaweih meistens oder vorzugsweise (وربما قيل في اسمه) Masardjis genannt werde. Abulf. p. 159 hat sich offenbar geirrt, indem er für Masardjis den ihm näher liegenden Namen Sergius setzte. Die Autorität dieses „gelehrtesten Mannes" in syrischer Litteratur ist für Hrn. Baumstark (Lucubrationes Syro-Graecae p. 363) so sehr massgebend, dass er die Sache geradezu auf den Kopf stellt. Nadim, Kifti und Oseibia haben einen jüngeren „Ma Sirgis" mit dem älteren Sergius aus Ras 'Ein confundirt etc. etc. Dass Abulf. selbst p. 198 den Übersetzer des Ahron Masardjaweih nenne, hat er nicht einmal in Betracht gezogen; von der Identität mit Masardjis ist er nicht

überzeugt (S. 493 A. 71 war auch Flügels Note im Fihrist II, anzuführen). Es handelt sich aber hier ursprünglich nicht um syrische, sondern um arabische Literatur; Abulf. sagt zwar wörtlich: die Pandekten sind zu finden (موجود) bei uns (عندنا) im Syrischen u. s. w.; dass soll aber nur bedeuten, sie haben existiert; er hat seine Nachrichten grossenteils wörtlich und nicht ohne Verstösse aus Kifti geschöpft ohne seine Quelle anzugeben; dieses Verhältniss ist seit einiger Zeit erkannt und nachgewiesen. Unser Fall kann als ein Beweis dafür gelten. Wer unbefangen die Stelle in Kifti u. Abulf. vergleicht, erkennt, dass letzterer ungenau kopiert hat. — Die Bedeutung der Pandekten hat man in der Erwähnung der Pocken finden wollen (Sprengel II, 286, bei Hammer, Gemäldesaal I, 24; Leclerc, Hist. I, 81).

[4]) Leclerc (p. 81) übersieht, dass Oseibia unter Masardjis dem Fihrist folgt; unter Masardjaweih ist das „Compendium de médicine" nichts anderes als die Pandekten; das Buch der „Alimente" identisch mit obiger Nummer 2, und das Buch vom Auge offenbar eine schlechte Variante العين für العقاقير, was August Müller nicht beachtet hat. Wst. nennt n. 2 und 3 nicht.

Maschallah.

Maschallah, eigentlich Ma scha'a Allah (was Gott will, vielleicht hebr. Joël oder Joab?) heisst einer der ersten und bedeutendsten arab. Astrologen,[1]) wahrscheinlich ein Ägypter (770—820), „al-Misri"; bei ibn Esra חכם הודו, vgl. אלסנדי nach Ahlwardt, Cat. n. 5876, wo sein Schüler al-Khajjat ihn „ben Marzuk al-Ba'sri" nennt (S. 275[2] vorl. Z., s. jedoch S. 286). Sein Vater(?) wird אתרא (אברא bei Ahlw.), er selbst wird auch מישי genannt, was יתרו bedeuten soll?), in latein Quellen: „Messahala"(?) etc. bis zu „Macellama und Maceralama." — Von seinen Schriften scheint nur eine im Original vollständig erhalten; eine Anzahl lateinischer Mss. ist noch unsicher; unbekannt sind meist ihre Übersetzer, worunter jedenfalls teilweise schon Johannes Hispalensis und Gerard von Cremona im XII. Jahrhundert. Die nachfolgende Aufzählung giebt zuerst das arab. Verzeichnis des Fihrist (p. 273) nebst den wahrscheinlich identischen Übersetzungen oder citierten Titeln in anderen Sprachen. Auch hier ist noch Manches problematisch, wahrscheinlich einiges Identisches.

Schriften: 1. אלמואליד Nativitäten, das grosse Buch in 14 Büchern (s. unten 14).

2. „Das 21. Buch" über Konjunktionen, Länder und Religionen und Sekten (אלקראנאת ואלדיאן[3]) ואלמלל?), d. h. wohl über die

Bedeutung der Konj. für Relig. etc.? — Epistola de rebus eclipsium et de *conjunctionibus planetarum* in (so) revolutionibus annorum mundi in 12 Kap., übersetzt von *Johannes Hispalensis* erschien f. Ven. 1493, 4⁰ Nürnberg 1549,[4]) als: „*de ratione circuli*" etc. (Überschr. von Kap. 1) mit Julius Firmicus, Astronomia, Basel 1551 (nach Lalande p. 51: de circulo et stellis, schon das. 1533, s. auch unten n. 22), anf.: „Quia dominus (deus) altiss. fecit terram"; Ende: et est ex secretis scientiae astrorum"; dafür de „*scientiis*", in ms. Amplon 361[10] und Canon. 517[11], nur 3 Seiten; s. Coxe, Catal. p. 735; bei Wst. Übs. 35 n. 19 = 34 n. 13, wo mss. aufgezählt sind. Es wird auch als „de *Conjunct. planet.*" citiert; dasselbe ist de *Significatione* planetar. et plagis terrae (ms. Digby 228[24]), de *Testimoniis* planetar. (ms. P. 7328, vgl. unten 9, IV), höchst wahrscheinlich de *Eclipsibus* in den mss. bei Heilbronner; ms. Digby 51[21] ist vielleicht von Plato aus Tivoli kopiert (s. HÜb. l. c.). — Die unedierte hebr. Übersetzung, nur zwischen den astrologischen Schriften des Abraham ibn Esra (des Übersetzers?) בקדרות הלבנה והשמש וחבור הכוכבים ותקופות השנים (also „und" der Revol.), ms. Bl. 219[4]; Mich. 199; Mn. 202[11], 304[9], 246 (K. 1—9); P. 1045, 1051, 1055; Parma R. 167; Vat. 387[11]; Urb. 47[24]; Carm. 104 L.; daraus K. 1 als Probe HÜb. 1004 n. 39.

3. מטרח אלשעאע Strahlenwurf[5]).

4. אלמעאני, vielleicht = lib.: de *Cogitationibus* secundum Mess., wie oben ediert 1493 u. 1549, nur 4 Bl., anf: „De cogit. ab intentione refertur" [in ms. Digby 51 „de cog. vel int. et refertur ad Mess."] et praecipit Mess. ut constituas ascendens per gradum suum, wahrscheinlich nur die Einleitung (*a*) zu einem (*b*) Buch der Fragen; die so betitelte Abhandlung bildet das (III.) Buch אלמסאיל des „27." (unten n. 9) sowohl im Fihrist als bei Kifti (wonach HÜb. S. 600 zu berichtigen); ein so betiteltes Buch ist in einer Bibliothek in Constantinopel (HKh. VII, 386 n. 1834 unter Alchemie); das hebräische השאלות, ebenfalls, wie n. 2, nur zwischen Schriften des Abraham ibn Esra (des Übersetzers?), ms. Bodl. Uri 445 (Nb. 2026), Mich. 199, Mn. 202[10]; P. 1045[27], 1055; Coronel (1871), anf.: Wisse, dass der Deuter (המורה Indicator, aspiciens) sich vor 4 Dingen in Acht nehmen muss, 1. dass das Astrolab richtig und vollständig sei; also identisch mit dem latein. Fragmente von 12 Zeilen als de *interpretationibus* ediert (1493, 1519), was aber falsche Auffassung einer Abkürzung von de *Interrogationibus* ist. Von dem, was ich als Einleitung bezeichne, ist nur der Anfang bis jetzt in ms. Mich. nachgewiesen, genau entsprechend ms. Digby 228[8]; in ms. Amplon 395 f. 21 als „Notae de Mess. lib. *interrog.* factae". Die latein. mss. sind in den Catall. nicht genügend mit den gedr. Fragmenten verglichen, aber auch aus den ungenügenden Angaben habe ich bisher ermittelt (CB. p. 1680, ZfM. 379, BM. 66a und b), dass verschiedene mss., welche eine der obigen Abhandl. oder beide enthalten, ausser den Über-

schriften de *Cogit.* (animae quaerentis), *Intent.*, *Interpret.*, *Interrog.*, auch andere (zum Teil vom 1. Kap. genommene) aufweisen; Albertus M. nennt a) de Inventionibus occultorum — in mss. de *Occultis* — b) de interpretatione cogitationis; die allgemeine Bezeichnung: de *Secretis* astronomiae, oder de Intentione (oder intentionum) secretorum astr., erinnert an den Schluss von op. 2 und kann von dort genommen sein. Ein verschiedenes Buch der Fragen s. unten n. 25. — Ein Fragm. der Fragen scheint „Dorotheus de *occultis*“ (ZDMG. L, 340).

5. צנעה אלאסטרלבאת ואלעמל בהא Kunst [der Anfertigung] der Astrolabe und der Anwendung derselben. Eine lateinische Übersetzung ohne Namen des Übersetzers, gedr. 4. Basil. 1533 und in der von G. Reusch gesammelten *Margarita philosoph.* (seit 1512, Colon. 1545, Bas. 1583, ich citiere letztere) p. 1275: „de *Compositione* Astrolabii Messahalath“ in 11 Kap., nämlich 1. de praeparatione matris, anf. „Astrolab. [in mss.: „Scito quod Astr.“], nomen graecum est, cuius interpretatio est acceptio stellarum, nam excipitur ex eo veritas earum rerum“ etc.; 2. de dorso; 3. de impositione quadrantis; 4. de compositione *alhidadae*, seu regulae; 5. de formatione *almicantarath*; 6. de formatione *Azimuth*; 7. de inscriptione horarum inequalium; 8. de formatione tabulae regionum etc.; 9. de formatione retis [„*Alhentabuth*“ العنكبوت im Text]; 10. de form. zodiaci; 11. de impositione stellarum fixarum; Ende: „dicuntur signa septemtrionalia, alia vero quae sunt extra dicuntur meridionalia. Sequuntur u t i l i t a t e s.“ Die hier folgenden Absätze haben nur eine laufende Ziffer an der Seite und sind wohl als Paragraphe anzusehen, 1. de inventione veri motus solis et diei mensis, beginnt: „Cum scire volueris gradum solis, pone regulam super diem mensis praesentis“; 2. de altitudine solis . . . 46. de *mensurationibus* et primo altitudinum . . . de planitie mensuranda; Ende (p. 1329): „talis est comparatio staturae tuae ad planitiem. Possunt et profunda metiri, velut dictum est *in praxi quadrantum.* Finis *Practicae* Messalath super Astrolabium“. Diese Übersetzung enthält also die im arab. Titel angedeuteten und sonst üblichen Teile: Theorie und Praxis. Die in verschiedenen mss. folgenden, meines Wissens unedierten Stücke sind also, unter Vorbehalt eines etwaigen Nachweises der Zugehörigkeit, als fremde, wohl auch anderen Autoren angehörende zu betrachten und hier mit einer Verweisung zu erledigen auf Z. f. M. XVI, 378, Études sur Zarkali p. 84 und Bibl. Math. 1891 S. 49 über den angebl. „*Epilogus* in usum et operationes astrolabii Messahalae et aliorum“.

6. ד׳את אלחלק. Über das mit der „Armilla“ versehene Instrument, nämlich der Sphäre (HÜb. 553 A. 96, 976 A. 39 und unten n. 22).

7. אלאמטאר ואלריאח von den Regengüssen und Winden; Moses Botarel, Comm. zu Jezira, citirt מושאלה und Plato im B.

vom Regen; Plato aus ibn Esra, B. der Welt (ZDMG. XXIV, 347, 387, Cat. Berl. II, 148 Z. 5 v. u.), woher Masch.?

8. אלסהמין (beide) Loospfeile (Loose).

9. כתאב אלמערוף באלסאבע ואלעשרין Buch, genannt „das siebenundzwanzigste“; diese Bezeichnung bleibt rätselhaft, so lange der Zusammenhang mit anderen Schriften unbekannt ist; sie wird noch unsicherer durch die Angabe von „Büchern“ als Bestandteile des „27.“ Fihrist zählt VI auf, wovon nur V bei Kifti, aber nicht ausdrücklich: „in quinque libros divisus“, wie Casiri paraphrasiert. Hammer citiert als Quelle „Fihrist“, teilt aber IV in 2 Titel und zählt alle darauf folgenden Titel weiter bis 17, als ob sie ebenfalls Teile des 27. Buches wären, welche wirklich nur: I. אבתדאע אלאעמאל Beginnen der Werke; II. פי דפע אלתדביר Abwehr (Vertreibung?) des Regimens, nicht genügend klar; III. פי אלמסאיל über Fragen, vgl. oben zu 4; IV. פי משהוראת אלכואכב über Kundgebungen (Offenbarungen, Bedeutungen? vgl. oben unter 2 de *testimoniis*) der Sterne. Ob damit ein von M. selbst citiertes חזוק הכוכבים oder חזוקי irgendwie zusammenhänge (HÜb. S. 601 A. 42) kann ich nicht näher prüfen; V. פי אלחדות über Ereignisse? Die Var. חדוד bei Kifti de *terminis* giebt einen näher liegenden astrologischen Ausdruck, vgl. ח' אלמואליד bei al-Kindi n. 164, nach Flügel S. 29 „positive Bestimmungen“?

10. אלחרוף B. der Buchstaben.

11. אלסלטאן B. der Herrschaft.

12. אלספר B. der Reise.

13. אלאסעאר B. der (Markt)preise; arab. Auszüge in ms. Bodl. Marsh. 618 (Nicoll 285 [6], f. 448—56), worin von 3 Methoden die leichteste gegeben wird. Lat. Übersetzung mit verschiedenen Titeln und Anfängen (B. M. 1891 S. 67): De praetiorum judicio (von Schum erfunden?), Tit. In scientia quae res quolibet tempore erunt carae et quae viles; anf.: „Attende ad ea quae dicamus“; Ende: „Erit hoc utile venditori“, 4 Bl., ms. Amplon. in Erfurt Qu. 372; de *Mercibus*, Aula Mar. Magd. in Oxford 2[11], anf.: „Intende ergo ad ea“; Liber de *ratione ditescendi*, Bodl. Canon. Misc. 396 [9], wonach M. das Buch für einen Geschäftscompagnon (!) verfasst hätte, den er mit den Worten: „Intende ergo“ etc. anredet; eigentlicher Anf.: Constitue igitur, bene, *Alchahale* (etwa aus dixit Maschalla entstanden?); *de Abundantia et Charistia rerum*, Canon. 517 [8] mit derselben Vorbemerkung.

14. אלמואליד der Nativitäten (Hammer: „der Naturreiche“!).

15. תחויל סני אלמואליד Revolution (Kreislauf) der Jahre der Nativitäten (von Hammer übersprungen); s. unten n. 23.

16. אלדול ואלמלל Dynastien und Nationen (Hammer als 13 und 14: Höfe und Völker).

17. אלחכם עלי אלאגתמאעאת ואלאסתקבלאת. Die Urteile über Konjunktionen und Oppositionen [der Sterne; Hammer:

„von den Sprüchen durch Vereinigung und Entgegenkommen.“ Was soll das überhaupt für Sinn haben?]. השאללה בס' החבורים (so) citiert David Giaco (1464) in einer Abhandlung über die Konstellation etc. (CB. 1679, Neub. n. 2244 [7]). Die n. 15—17 scheinen in den lateinischen Übersetzungen, oben unter 2, vertreten zu sein, s. aber auch unten n. 23, 24.

18. אלמרצי von den Kranken? (Hammer: „von den Wohlgefälligen“).

19. אלצור ואלחכם עליהא. Von den Figuren [der Gestirne] und den betreffenden Urteilen.

So weit nach dem Fihrist. Dazu kommen:

20. בחבורו בידיעת השלוש והגבול „in seinem Werke über die Kenntnis der Triplicität und der Grenze“ [vgl. oben 9 V חדוד] citirt Sahl b. Bischr in der hebr. Bearbeitung, ms. Schorr, dann Jellinek's, jetzt in der jüd. Gemeinde-Bibliothek in Wien (s. Serapeum 1873 S. 387).

21. הנסיונות Experimente citiert Abraham ibn Esra in seinem Buche הטעמים (Catal. Bl. II, 142).

22. „De scientia motus orbis“ lautet der Titel der seltenen Ed. 4. Norimberg. per Jo. Weissenburger, 3. April 1504 (Näheres in B. M. 1891 S. 72 A. 16), ohne Kapitelzählung, anf.: „Incipit liber in quo sunt *cause* orbis et motus eius et natura eius“; u. d. T. De *elementis* et orbibus coelestibus 4. Norimb. 1549 in 27 Kapp., 1. Orbem divina providentia conditum etc., anf.: „Incipiam et dicam quod orbis est praescitus etc., K. 27 de plantis; Ende: „Sicut creavit Deus omni rei semen, cuius Maiestas . . . nisi ipse gloriosus“. In mss. wenig abweichende Titel, z. B. Liber motus orbis et naturae (Amplon. Qu. 330 b). In dem wiederholt gedruckten Verzeichnis der Übersetzungen Gerard's von Cremona n. 25. „Liber Messehala *de Orbe*“ erkennt Lc. II, 415 (506) nur etwa: „De *ratione circuli celestis*“, ms. Par. 7328, s. oben n. 2, bei Wst. (Übersetz. S. 64) de *natura* orbium ms. Bodl. Ashmol. 393 [4].

Zur Charakteristik dieses Buches mögen folgende Stellen dienen (T. A. III verso): Indi qui primo philosophiam tractantes, dixerunt, deum causam rerum sicut sol caloris absque hoc quod sciat se esse causam rerum contra quos ista loquimur a quo deus omnino sit alienus etc. F. IV (unbeziffert), vorl. Z.: *Theon* in libro compositionis orbium (ob das Werk über den Gebrauch der Armillarsphäre, *Dsat al-'Halak*, vgl. oben, n. 6, oder über Anwendung des Astrolabs? ZDMG. L, 341—42). F. C II *Ptholomeus*; C III verso (Sermo de orbe signorum) et dixerunt auctores. i. [id est] facientes imagines secundum astronomiam *Altasamec* (تسمّك?) et primum quod ipse est unus ex circulis orbis magni, et quod orbes omnes sunt novem. *Ptholomeus* vero invehitur super(!) eo in libro suo et dixit quod ipse invenit inter eos differentiam propter diversita-

tem zonae magnae a zona orbis signorum etc. (weshalb P. 10 Sphären annimmt). F. C III verso heissen die Monate: Nizar (so), Aiar, *Haziran*, Zammer(!), Rab(!), Eiul [l. Elul], Tisrim primo et postr., Kemiz primo et postr., Subar(!), Adar.

23. De Revolutione annorum mundi, gedr. mit den Quadripartitum des Ptolemäus ed. 1493, besteht aus 46 Kap.: 1. de locis luminum ab ascendente, anf.: „Custodiat te Deus" etc., 46. de significatione Saturni in triplicitatibus suis; Ende: „et si ei junctus fuerit fortuna planeta, minuet dictus gravedines". Bei Albertus M. „de revolutionibus", mit demselben Anfange (Z. f. M. XVI, 379 d); vgl. oben 15 Revol. d. Jahre der Nativitäten; ob richtig?

24. Super significationes planetarum in nativitate, gedr. 1493 und 1549 (CB. 1680 n. 6) in 26 Kap.; 1. de significatione Saturni, anf.: „Cum Saturnus fuerit in domo sua"; 26. de significatione Lunae etc., Ende: „Et habebit bonum sensum et finis operum eius bonus erit si Deus voluerit". Hier finden wir wiederum den allgemeinen Titel von n. 9 IV in besonderer Anwendung.

25. De receptione planetarum, i. e. de *interrogationibus*, transtulit Johannes Hispalensis de Arabico in Latinum, wie oben gedr. 1493 und 1549 (CB. ib. n. 9), in 12 Kapp. 1. Quid sit receptio, anf.: „Invenit quidam vir ex sapientibus librum ex libris *secretorum* astrorum etc. exposuitque eum" etc., Ende: „eo quod Mercurius redibat ad Jovem etc. ideoque jungebatur ad hoc Jovi [ed. 1549] nutu Dei." Als *De Inscriptionibus* citiert von Albertus M. mit demselben Anfange (Z. f. M. XVI, 379 e, B.M. 1891 S. 67). Über andere Fragen s. oben unter 4.

26. „Meseallach" et Ptholomeus, de Electionibus 4. Ven. 1509 (CB. 1681 n. 10) beginnt: „Omnes concordati sunt quod electiones sunt debiles nisi in *divitibus*"; für dieses Wort steht *regibus* in den Ausgaben, welche als Verf. „*Zahel Ismaelita*" [d. i. Sahl b. Bischr Israelita] nennen, unter welchem mehr darüber zu sagen ist.[6]) Dort endet das Buch mit dem 12. Hause; hier folgt ein Abschnitt über die 5 Planeten, endend: „Lunae 6 graduum et tertiae minus".

Die nachfolgenden Stücke scheinen nur Auszüge zu sein, und bei der Beschaffenheit der abstrusen Materie, die in den Einzelheiten kaum noch ein Interesse für die Kulturgeschichte darbietet, dürfte es sich kaum der Mühe lohnen, ihren Ursprung oder auch ihre Unechtheit ausfindig zu machen. Ihre einfache Aufzählung diene jedenfalls als Beleg für die Autorität, welche Maschallah auch im Abendlande genoss[7]). Es wird hierbei nicht überflüssig sein zu bemerken, dass Maschallah's Theorien so wenig wie sein Namen, auf jüdischen Ursprung zurückzuführen sind; seine Afterwissenschaft ist eine arabische, aus griechischen und etwa älteren indischen Quellen schöpfende, welche mit der seines berühmten jüngeren Zeitgenossen al-*Kindi* zu vergleichen wäre.

27. De Testimoniis lunae et orientis domini de *receptione* etc.,

Anf.: „luna quia columpna (so) stellarum, aus Masch. und Albenaheit [ibn al-Khajjat], ms. Digby 149[31]), aus 9 Astrologen (s. unten n. 30), endet unvollständig mit einem Excerpt de Lunae proprietatibus von Messahalla, welches nicht in den 2 Ausgaben der „Novem judices“ zu finden ist (B. M. 1891, S. 66, 72).

28. De quatuordecim proprietatibus stellarum, quae videlicet, generacioni et corrupcioni omnium rerum deserviunt, Anf.: „primo igitur ante cetera omnia hoc attendendum existimus“, Ms. Digby 47[9] f. 84 (= 99?), Catal. Macray p. 43.

29. Die angeblich von Friedrich II. veranlasste Kompilation arabischer Astrologen, nach Materien geordnet u. d. T. *Novem judices*, gedr. Ven. 1509, auch Bas. 1571 (ZDMG. L, 340, s. auch oben n. 27) zählt Masch. als einen dieser 9.

30. De Telesmaticis et de veneficiis eorumque remediis, arabisch, Cod. Loftus 17 (Catal. MSS. Angliae II, p. 2 pag. 49 n. 860) ist mir überhaupt verdächtig.

Quellen: Fihrist p. 273, II, 129; Kifti (unvollst.) bei Casiri I, 434; CB. 1677 u. Add.; zu Baldi, p. 6, Bibl. Math. 1891, S. 65—67; 1894, S. 43; HÜb. 599; s. auch ZDMG. XVIII, 166, 183, XXIV, 338; Zeitschr. f. Math. XVI, 376. Massahaleh als Chemiker (!) bei Borellus, Bibl. Chem. p. 151.

Anmerkungen.

1) Der einzige (אוחד) seiner Zeit in der Wissenschaft der Urteile (אחכאם Astrologie).

2) Nach Flügel (Fihr. II, 129) wäre auch מישי, wie משיא eine „gewöhnliche“ Entstellung von מנשה? Näher läge מבשר arab. und hebr. Die Lesart בן סאריה bei Ja'akubi p. 9 (Fihr. II, 130) verdient keine Beachtung.

3) Bei Kifti bilden die zwei letzten Worte den Titel eines dritten Werkes.

4) 1519 (HÜb. 602) ist Druckfehler.

5) Nicht „Refraktion“; dieser astrologische Ausdruck soll zuerst (im Almagest?) des Ali b. (Rabban) Sahl vorkommen, unter welchem mehr darüber.

6) S. vorläufig CB. p. 2263, wo das Citat „Et dixit Messahalach“ unter dem 6. Zeichen angegeben ist, und ZfM. XVI, 389[d], wo Zahel Israelita als Autor bei Albertus M. genannt ist; vgl. den gedruckten latein. Comm. [von Ahmed b. Ibrahim] zu Ptolemäus, Centiloqu. Ende n. 6 und n. 57.

7) In dem französischen Astrolab um 1270 (ms. Paris 7485, s. Histoire lit. de la France XXI, 433) sind die Autoritäten: Hermes, Ptolemäus, „Messahala, Le juif al-Kindi“ soll heissen Messahala, le juif, al-Kindi. — Secondo Messalach, al terzo cielo, Et Marte ecc. (Poesie inedite di Paolo dell' Abaco, matem. del sec. XIV, pubbl. da E. Narducci, Roma 1864, p. 4).

Die Inschrift I von Jerabis.[1])

Von

P. Jensen.

Die Transskription, Übersetzung und Erklärung dieser Inschrift, wie ich sie im folgenden gebe, zeigt das bis heute erreichte Niveau meiner Erkenntnis. Wer meine früheren Arbeiten über die hatisch-armenischen Inschriften genau verfolgt hat, wird im einzelnen manche Abweichung davon konstatieren können, daneben aber im ganzen und wesentlichen bedeutende Fortschritte darüber hinaus, Fortschritte, die ich bei der Spärlichkeit des Inschriftenmaterials vor einem Jahre noch nicht für möglich gehalten hätte. Sie wären auch nicht erreichbar gewesen, wenn nicht die Inschriften einen Vorzug vor anderen hätten, nämlich den, unsäglich einförmig und gleichartig zu sein. Das Folgende diene den immer noch Nichtmitwollenden gegenüber als eine weitere Rechtfertigung der mir in allen Hauptpunkten zustimmenden Kritiken von Brockelmann in den GGA. 1899 Nr. 1 p. 50 ff. und von Zimmern in dieser Zeitschrift o. p. 168 ff., zugleich aber als einzige an dieser Stelle nötige Antwort auf diametral entgegengesetzte Äusserungen anderer Herren — Sayce, Halévy, Messerschmidt und Hommel. Es wäre nicht schwer nachzuweisen, wie wenig begründet deren Urteile im ganzen gewesen sind — und dabei steht Messerschmidt mit seiner vorschnellen Kritik noch turmhoch über den drei andern. Allein die Zeit der allgemeinen Zurückhaltung und Skepsis scheint ja jetzt vorüber zu sein. Es scheint, dass ich es nicht mehr nötig habe, mich gegen Kritiker zu verteidigen, bei denen man ausser anderem, das man sonst bei einem gerechten Richter voraussetzt, sogar eine, auch nur ganz oberflächliche Kenntnis des zu beurteilenden Thatbestandes vermisste[2]).

---

1) Veröffentlicht in den Transactions of the Society of Biblical Archaeology VII (1882) auf Plate 36 des Bandes hinter p. 432 in Heliogravüre S. auch Wright, Empire of the Hittites² Plate VIII. — Die Publikationsorte der unten im Kommentar citierten Inschriften findet man, falls sie nicht an betreffender Stelle genannt sind, auf p. 17 ff. meines Buches Hittiter und Armenier angegeben.

2) Einiges hierüber in meinem Buche Hittiter und Armenier, Vorbemerkungen p. XIV f., Expository Times 1899, Juni-Nummer 405 ff.

Im folgenden transskribiere ich nach der unbequemen in meinem Buche Hittiter und Armenier befolgten Art, die sich indes vorläufig nicht preisgeben lässt. *ṕ*, *ś*, *t́*, *ḱ* sind die Transskription für die hatischen Zeichen für resp. *p*, *s*, *t*, *k* und die verwandten Laute, *á* und *í* für die Zeichen für resp. *a*, *o* (und *u*?) und *i* und *e*. In der Transskription der Inschrift bedeutet N das „Nominativzeichen", Wb den „Wortbeginner", Wt den „Worttrenner", die Kursive Unsicherheit. Dass ausser dem kursiv Gedruckten noch allerlei mehr in der einen oder anderen Beziehung zweifelhaft ist, und dass die Transskription nur ein ungefähres Bild von der Lesung der Inschrift geben kann und soll, dürfte selbstverständlich sein.

Übrigens bitte ich gewiss nicht erfolglos darum, die innere Wahrscheinlichkeit meiner Resultate nicht nach der Übersetzung allein, sondern auch nach dem Kommentar zu beurteilen. Wer als ein der Inschriften Unkundiger nicht bis zu diesem vordringt, könnte leicht mit den Achseln zucken, wenn er z. B. lesen muss, dass sich der hatische König Wildstier des Gottes so und so und Hund des Gottes so und so nennt, ja könnte wegen dieser oder jener Unwahrscheinlichkeit, d. h. weil Etwas ihm unwahrscheinlich vorkommt, das Ganze in den Bann thun. Der Kommentar würde ihn wie in diesen Fällen, so gewiss auch in anderen umstimmen können. Vor allem wird erst dieser ihm ein Urteil darüber ermöglichen, wie nahe ich wenigstens im einzelnen Falle bis zur genau richtigen Erklärung vorgedrungen bin. Ich kann ein Wort falsch übersetzt und gelesen haben und doch braucht meine darauf verwendete Arbeit nicht vergeblich gewesen zu sein oder gar Spott und abfällige Beurteilung zu verdienen. Denn es könnte dies Wort deshalb doch zum Teil richtig gedeutet oder gelesen sein. Ein Wort z. B., das ich mit „tapfer" übersetze, mag meinetwegen „gewaltig" oder dergleichen heissen. Dass es aber ein Adjektiv ist und nicht etwa ein Verbum oder Substantiv oder sonst etwas, dass das festgestellt ist, ist schon ein erhebliches Resultat. So könnte

---

und 424 f. Ein neuestes Beispiel der Art liefert H. Winckler in seinem Aufsatz: Die Völker Vorderasiens (Der alte Orient I, 1). Auf p. 20 daselbst erklärt er die Entzifferung der hatischen Inschriften mit Bestimmtheit für noch nicht gelungen. Daraus müsste man schliessen dürfen, dass er sich die Inschriften doch zum mindesten ein ganz klein wenig angesehen hat. Aber unser sehr berechtigter Schluss trifft nicht zu. Denn auf derselben Seite sagt uns Winckler, dass die Inschriften fast ausschliesslich die Schriftzeichen erhaben zeigen, wo doch ein grosser Teil davon eingehauene Zeichen aufweist, und, was schlimmer, auf p. 19 erklärt er, dass die Inschriften hauptsächlich in Cilicien und Syrien gefunden sind, wo doch, um nur dies zu sagen, in Cilicien mit Sicherheit überhaupt keine Inschrift gefunden ist! Da darf man wirklich fragen: Woher weiss denn Winckler, dass die Inschriften nicht entziffert sind, er, der sie offenbar nicht einmal auch nur ganz oberflächlich angesehen hat? Heisst das Geschichtsforschung? Heisst das die Wissenschaft von den Thatsachen?

ich jedes einzelne Wort in den Inschriften nicht absolut genau und richtig gedeutet und gelesen haben und dürfte doch beanspruchen, die Entzifferung inauguriert zu haben. Zwischen dem Nichts und dem Ganzen liegen die Bruchteile. Wer ein schwer zu erreichendes Ziel erreicht hat, hat alles, aber wer nur ein Stück des Wegs überwunden, auch etwas erreicht. Dies scheint ungeheuer trivial und doch habe ich Veranlassung dazu, es auszusprechen. Hommel hat sich vor kurzem dazu bewogen gefühlt, die Ergebnisse meiner langjährigen Arbeit, ohne eine mehr als ganz oberflächliche Kenntnis von den Inschriften zu haben, mit seichter Motivierung so gut wie im Ramsch abzulehnen, in einem Artikel in der Expository Times (Mai-Nummer 1899). Derselbe Hommel ersetzt dort aber einige meiner Gebietsnamen durch andere und glaubt damit am Fundament zu rütteln, merkt jedoch anscheinend nicht, dass er vielmehr eben damit — wie übrigens ähnlich mit einer ganzen Reihe ausdrücklich oder stillschweigend gemachter Konzessionen — ein höchst wichtiges Resultat grade meiner Forschungen stillschweigend anerkennt! Denn mir war es doch erst vergönnt, auf die Stelle in den Inschriften den Finger zu legen, wo die Gebietsnamen stehen müssen! Dergleichen Widersprüche dürften Hommel nun wohl eher als manchen Anderen passieren. Aber immerhin — man sieht, sie sind möglich.

Transskription a.

1. es[1]) o[2])(-ś) mí(-í) '-?-ś (N) Kargamiā[3])(-ḱ*a*-m[i]) waǰiā[3])(-á) dzar*i*o (N) dzar*i*ŏ*m*-dzar*i*o-t́í (N) watir*ai*ā r-t́ ar + w(ṕ)-á mí (N) (ś-)ś*í*n[. . .

2. . . .]? (Wt) ? iá r mio (watirā) *Arzaui-'* (N) Kargamiā[3])(-ḱ*á*-mí) waǰiā[3])(-á) dzar*i*o (N) (*GOTT*) HERRIN ? (N) Šand*aiā* (ein Determinativ oder Wt) t́ (Wb) *Pharnaiā* (*í*n-ś-)*e*nǰ*u* (Wt) mi-á

3. (Wt) ? r-á (Wt) (Wb) ?(-')(N)-*í*n ś*í*n '-ś (Wt) ?-iá-á (Wt) (Wb) *gēnoy-* (Wb) ?(-í)-*í*n ? '-ś (Wt) *Trkhoio* iá (Wt) (Wb) *šuōn* m (N) t[.]á[.]i[.]mí[. . .

4. . . .] ś Gotteshieroglyphe (Wt) (Wb) *gēnoy-* (Wb) *í*śí[?]t́ + á (Wt) m (Wb) mioio(-m) waǰio(-ś) medzio (Wt) *e*nǰ*u*o (Wt) mioio(-m) waǰio(-ś) medzio (Wt) (Wb) ?(-)ś-(*í*)n m *í*śí[?]t́ + á (-)i-ś-*í*n (Wt) (watirā) *Arzaui-'-íá* (Wb) Kargamiā[3])(-ḱ*á*

1) Oder -dz- oder -z-. 2) Oder -ō. 3) Oder -o.

5. -mí) waǰiā[1])(-á) dzarïoio(-iá) (*GOTT*) HERRIN ?-(-iá) (Wb) *aśt'ur*(-r) ? ?(-ś)-m ś-t' (Wt) (')*arwai*- ? (Wt) ȟ*at'*(-t')-i śt'-r (Wb) zaw[2])*ai*(-i-)*i*n ? m-ś t'[..] Wb [...

D. i. in zusammenhängender Transskription mit Auslassung der Determinative und „Interpunktionen“:

Transskription b.

1. es[3])o[4]) emi '-?-ś Kargamiā[1]) waǰiā[1]) dzar*i*o dzar*i*ŏ(*m*)-dzar*i*o-dĕi watir*ai*ā r-t'- arwai- mio ś*i*n [...

2. ...] ? iá r mio *Arzaui*o Kargamiā[1]) waǰiā[1]) dzar*i*o HERRIN ? Šand*aiā* dĕio *Pharnaiā* enǰ*u* mio

3. ? *arioio* ?-io-*i*no ś*i*n es[3])o[4]) ?-io(*io*) *gēnoy*- ?-io-*i*no ? es[3])o[4]) *Trkhoio* iaiā *šuōn* m*io* t'[.]á[.]í[.]mí[...

4. ...]ś ? *gēnoy*- *i*śí[?]t'- mio mioio waǰio medzio en*ǰuo* mioio waǰio medzio ?(-)ś(-*i*)n- m*ioio* *i*śí[?]t'- *Ezino* *Arzaui*oio Kargamiā[1])

5. waǰiā[1]) dzar*i*oio HERRIN ?-io *aśt'ur* ? ?-śom *o*śt'*io* *arwai*- ? Ḫ[5])atioio *aśt'uro* zaw[2])*ai*-*i*no ? medzi t'[...

Übersetzung.

1. Ich bin ? (Name?), von Kargamī, dem starken, der König, der König(e)-König (und) Herr, des Landes ..er Herrscher(,) ein(,) ? [...

2. ...] ? ?-ein, ein *Arzaui*er, von Kargamī, dem starken, der König, der „Herrin“ ?, des Šanda, des Herren, (und) der *Pharnā* Wildstier-ein,

3. des ?, des *mannhaften*, ?-der, der ?-e, ich, des ? *Weibes* ?-der, der ?-e, ich, des *Trkho*, des Ja, Hund-ein .[.].[.].[.].[...

4. ...]., de*s* ?, d*es* *Weibes*, *Speer*-ein, eines starken, grossen Wildstiers, eines starken, grossen ?, ? *eines* *Speers*, des *Ezin*, eines *Arzaui*ers, von Kargamī,

5. dem starken, des Königs, der „Herrin“ ?-en, Sohn, d*as* *Schwert* der ?-e(n, r), der ?-e Herrscher, des ? (Name), eines Hatiers, Sohnes Kind-das, de*s* ?-e*n* de*s* grosse*n*, .[...

1) Oder -o. 2) Oder -bh- oder -p-.
3) Oder -dz- oder -z-. 4) Oder -ō. 5) Oder H-.

Kommentar.

Z. 1.

Zur Lesung *edzo* oder *eso* von , der Hieroglyphe für „ich" s. ZDMG. Band 48 p. 272 ff., 339, 449 und m. Hittiter und Armenier p. 98.

Zu *mí* resp. *mí(-í)* = „(ich) bin", gespr. *emi*, s. ZDMG. l. c. p. 273, 340 u. 449, und m. Hittiter u. A. p. 87.

Zum Nominativzeichen s. Hittiter p. 72 ff.

Zur Lesung von , der Gruppe für *Kargamī(-š)*, s. ZDMG. l. c. p. 275 f. u. 322 ff., und Reckendorf in der Z. f. Assyr. XI, p. 29. Zur Ergänzung s. Z. 2 und Z. 4 f.

Zur Lesung von , dem Ideogramm für *waji* = „stark", s. ZDMG. l. c. p. 480 und m. Hittiter p. 99 ff.

Zur Lesung von , dem Ideogramm für „König", nämlich *dzar(i)o* s. ZDMG. l. c. p. 283 ff., 336 und m. Hittiter p. 89 ff. Dazu jetzt: In den Inschriften von Hamat[1]), die wir mit höchster Wahrscheinlichkeit zu den ältesten uns bekannten rechnen, ja als die ältesten von allen betrachten dürfen, hat die Hieroglyphe für „König" die Gestalt eines Baumes, genauer etwa einer Fichte, beziehungsweise des Gipfels eines Baumes. Da die Hatio-Armenier die Erfinder ihrer Schrift sind (s. Hittiter p. 76 ff.), müsste demnach im Armenischen ein Wort für „Baum", vielleicht auch speciell „Fichte", oder „Gipfel" eines Baumes existiert haben, das mit einem hatischen für „König" identisch oder doch ihm so ähnlich war, dass dessen Bild als Rebus hierfür verwandt werden konnte. Nun heisst aber „Baum" im Armenischen auch *tsar*, „Gipfel" auch *tsair*, „Fichte" vielleicht auch *saroi*, das schwerlich auf persisches *sarv* „Cypresse" zurückgeht (vgl. Hübschmann, Armenische Grammatik I, 237). Also erfüllt sich unsere Forderung.

Zur Lesung von s. zunächst ZDMG. l. c. p. 284. Dass der doppelte Kegel eine ähnliche Funktion, ja auch ähnliche Aussprache wie der einfache hat, darf als sicher gelten: *ś-r-á* ist die Aussprache des einfachen und respr. vor und hinter dem doppelten finden wir in Bulgharmaden Z. 2 *ś* und *ŕ* und in Kirtschoghlu Z. 1 *r* dahinter. Ferner finden wir die Zeichen oder [2]) oder (s. dazu sofort) in ganz analogen Fällen sogut hinter dem einfachen wie hinter dem doppelten Kegel. Weiter heisst der König in Kirtschoghlu Z. 1 des Landes und im hatischen Teile der

1) D. h. in den Originalen, nicht in den immer noch sehr unzuverlässigen Kopien.

2) Hierfür unten der Buchstabe Z.

Bilingue des *Šilkuaššími* (?) („Tarkondemos"), nach der assyrischen Beischrift von einem König, bleibt für das Wort „König" nur der Doppelkegel. Aus allem folgt, dass dieser jedenfalls ein Synonym von *ś-r-á* bezeichnet, wohl wie dies als ersten Konsonanten *ś*, jedenfalls aber wohl als letzten *r* hat, daraus aber doch noch nicht, dass er direkt = *ś-r-a*. Hiergegen spricht sehr nachdrücklich seine Verwendung unmittelbar neben dem einfachen Doppelkegel (Jerabis I, 1; Izgin II, 2; Gürün II, 3; Siegel 12 auf Plate XVI f. bei Wright, Empire of the Hittites[2]) und diese schliesst auch wohl die Möglichkeit aus, dass dieser und jener lediglich Varianten einer und derselben oben p. 445 besprochenen Urform, wie sie in Hamat vorliegt, sind. Nun finden wir in Hamat I—III hinter dem Königsnamen, in Hamat III davon getrennt durch *r-'* d. i. doch wohl *arío* = arm. *arí* = „tapfer", resp. im Nominativ (s. Hamat I, 2) *medzí dzar(í)o* d. i. „der grosse König"; *dzar(í)o* ? *medzí* d. i. „der ?-e, grosse König" und *dzar(í)o* ? d. i. „der ?-e König" (? ein Synonym von *medzí*), dahinter an allen drei Stellen [Zeichen] + X + [Zeichen] und dahinter jeweilig dieselben Adjektive im Nominativ (s. Hamat I, 2), die sich vorher an *dzar(í)o* anschlossen. Also können sie an zweiter Stelle, wir müssten denn eine unerträgliche Wiederholung an drei ganz parallelen Stellen annehmen, nicht zum unmittelbar vorhergehenden [Zeichen] = *dzarío* allein gehören. Daraus möchte ich vor der Hand schliessen, dass dies sich mit dem Vorhergehenden zusammenschliesst, dass also [Zeichen] + X + [Zeichen] einen Begriff ausdrücken, der etwa gegenüber dem einfachen Kegel eine Steigerung bezeichnet. Es liegt nahe, die Gruppe, die wir übrigens auch in Mar'aš VI, Z. 3 hinter dem einfachen Königskegel finden, mit dem doppelten Kegel zu identifizieren, der ja auch in einer Reihe von Fällen (s. o.) unmittelbar auf den einfachen Kegel folgt. Vgl. namentlich Mar'aš Löwe Z. 1 Mitte und Mar'aš VI, Z. 3 Anfang. Dann wäre *dzar(í)o* = „König" in dieser Verbindung zweimal zu sprechen und in dem Zeichen X, das wir nur zwischen (!) zwei Königskegeln finden (s. noch Izgin, Col. I, 4; IV, 3), wäre etwa ein phonetisches Komplement zum ersten *dzar(í)o* zu sehen. Möglich, dass die Gruppe = „der Könige König", also dass X hier etwa = *rōm* oder *ōm* wäre. Nur ist zu bedenken, dass dies in Jerabis III, 2 gewiss durch Kegel + 3 Kegel ausgedrückt wird. (Zu analogen Gruppen vergleiche die von Menant und Messerschmidt veröffentlichte Inschrift von Alexandrette, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898, 5 p. 48 Z. 3, wozu wieder Kirtschoghlu Z. 2 und Jerabis III, 5 zu vergleichen.) Ob nun *dzar(í)ōm-dzar(í)o* oder *dzar(í)o-dzar(í)o* zu lesen, in jedem Falle stimmt die Lesung zu den oben p. 445 erwähnten phonetischen Komplementen.

Von dem Zeichen [1]) habe ich in Hittiter p. 30 A. 5 gezeigt, dass es mit = *t́* wechselt und dass es mit *í* + *í* dahinter = *t́* + *í* + *í* (= *dĕi*) = „Herr" ist. Mein weiterer Schluss aber, dass es Ideogramm für „Herr" ist, braucht nicht richtig zu sein. Denn mit diesem Zeichen und *t́* (+ *í* + *í*) wechselt auch noch , das natürlich, auch gegen meine früheres ich an Sayce's anschliessende Annahme, mit = „König" nicht identifiziert werden darf; kommen doch beide nebeneinander in einunddenselben Inschriften vor! Zum Wechsel dieser drei Zeichen miteinander vergleiche im Anfang der Inschriften II, III, V (IV) von Hamat: (s. o.) (!) [2]) hinter König dieses Landes; von Bor: (!) [3]) hinter: König von *Tars*-us, womit in Z. 3 f. derselben Inschrift zu vergleichen: von *Tars*-us, des ?, von Kilikien des (*ś*-) (!) ; von Andaval: Z hinter: ein ?-er König; von Ordasu: Z hinter: *Mudal*-, von *Kommag*-ene oder der Kommagenier; von Bulgarmaden Z. 1 u. Z. 2: + (?) resp. hinter: der bez. des *Syennesis*; in der Legende des *Šilkuaššímí* (?) („Tarkondemos") hinter: Dies (ist) *Šilkuaššímí* (?), der tapfere (?) (oder: von (dem Lande) X); des Siegels Nr. 12 bei Wright, Empire of the Hittites, Plate XVI f.: Z hinter , wohl hinter: X, von (dem Lande) Y, oder: X, der tapfere (?); im Anfang von Jerabis I (unserer Stelle). Z hinter: König von dem starken *Karǵamī*(š); von Jerabis II: (!) Z hinter: *Mudal*-, von *Kargamī*(š) ? der König, der ?-e ; in der Inschrift von Gürün Nr. II, 3: Z hinter: König von *Ḱ*(*á*)*m*(?)-*m*(*a*)*n*(?)-*á* d. i. *Ḫammanu*[4]) (?), dem Gebiet von Melitene; endlich im Anfang

1) Hierfür unten der Buchstabe Z.

2) So auch gegen Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 20, vor p. 263, wie mir mein lieber Schüler Herr Küchler bestätigt.

3) So der Abklatsch.

4) Zu *Ḫammanu* statt des bisher üblichen *Kammanu* siehe vorläufig II R 6, 53 (: *Šūra* in *Ḫamanu*) und III R 4, Nr. 1, 15 bei Rost, Untersuchungen, Tafel IV (*Šūra* in *Ḫanigalbat*). Diese Stellen in Verbindung mit Tiglatpileser I Col. V, 34 (*Milidia* in *Ḫanigalbat*) und dem Umstand, dass nach meiner Folgerung *Kam*- oder *Ḫammanu* das Gebiet von *Melidia*-*Malatya* ist, beweisen allerdings mit höchster Wahrscheinlichkeit,

von Mar'aš Löwe: hinter: der ?-e König von *Gurgum* (oder *Markaš*), der Fürst (?), eines Fürsten (?) ?-s Kind; und ganz parallel hiermit in Maraš VI, 3: mit dem oben besprochenen Zeichen X darüber = + X + , anscheinend mit dahinter, hinter: der Fürst (?), eines Fürsten (?) Sohn, der König. Hieraus ergiebt sich, dass *t́*- resp. *t́*-*í* fraglos mit und Z (+ *í* + *í*) wechselt[1]), dass somit auch in Fraktin (!)[2]) als Titel des Götterherrn = resp. Z und , Titeln des Götterherrn (der flachen Hand; s. u.) in resp. Jerabis II, 3 und Jerabis I, 2 ist. Somit ist Z oder das Ideogramm für *dei* = „Herr". Da nun aber im Gegensatz zu Z nie als phonetisches Komplement *t́* hat, so schliesse ich, dass dies Zeichen ebenso wie = *t́* das Wort *dei* phonetisch darstellt, also, da es nicht = *t́*, = *t́* + *í* ist, somit das Ideogramm für *dēi* = „Herr" ist. Hierzu siehe Hittiter p. 89 und zur Lesung von , *t́*, unten p. 449. Statt *dēi* ist *dĕi* ebensogut möglich. Nun ist es bemerkenswert, dass den Zeichen oder vor *dei*, auch wo dies eine Kasusbezeichnung hinter sich hat, nie eine solche folgt, im besonderen auch dann nicht, wenn dies als Nominativ charakterisiert wird. S. die oben genannten Stellen. Also ist es auf der einen Seite fraglos mit *dei* = „Herr" grammatisch gleichberechtigt, wird aber auf der anderen Seite nicht als Nominativ oder Genitiv empfunden, wenn *dei* es wird. Daraus schliesse ich, dass *dzar*(*i*)*o* bez. doppeltes *dzar*(*i*)*o* ≐ „König" mit *dei* = „Herr" zusammen ein Dvandvakompositum bildet. Vielleicht zeigt uns der kilikische Name *Σαριδηραστρις*

---

dass gegen meine frühere Meinung *Ḫanigalbat* sich zum Teil mit dem Gebiet von *Melidia-Malatya* deckt. Was Belck s. Z. in dieser Zeitschrift Bd. 51, p. 555 ff. gegen mich vorzubringen hatte, war dagegen trotz seines sehr zuversichtlichen Auftretens nicht beweiskräftig, so wenig beweiskräftig, dass ich es seinerzeit nicht glaubte beantworten zu müssen. Dass er gegen mich im Recht war, zu beweisen, war er nicht im Stande. Übrigens mag *Šūra* in Melitene mit heutigem *Širo* östlich vom Wege von Gerger nach Malatya identisch sein.

1) Gewiss wird man mir auch zugeben, dass die angeführten Stellen eine ungefähre Identität für die Bedeutung des Königskegels und des Doppelkegels fraglos erscheinen lassen und dass ich darum Gelehrten wie Hommel und anderen, die in dem letzteren nach wie vor ein Zeichen für „Land" erkennen wollen, während sie dem einfachen Kegel eine Bedeutung „König" zubilligen, mit Recht eine Kenntnis der Inschriften und damit die Kompetenz, hittitische Fragen zu diskutieren, abspreche.

2) So klar auf der Heliogravüre bei Chantre, Mission en Cappadoce Pl. XXIII.

(s. Hittiter p. 91) neben armenischem *Sariaster*, dass dieses Dvandvakompositum auch noch später, nachdem an die Stelle von *deí deí* + *ar*(*o*) = *dēr* (= armen. *tēr* „Herr“) getreten war, fortbestand. Vermutlich drückt eine Verbindung von „König“ und „Herr“ die Herrschaft über Land und Stadt aus, und vielleicht entspricht in der Bilingue des *Šilkuaššímí* (?) - „Tarkondemos“ „König (-König) + Herr“ in der hatischen Legende einem KÖNIG LAND STADT = „König des Landes und der Stadt“ der Keilschriftlegende (in einer dem Präarmenischen verwandten Sprache?).

Zu ⊕ = „Land“ = *ṕ* (*w*) + *t́* + *r* = *watirā* = armenischem *vaír*, s. ZDMG. l. c. p. 456 u. 480 und Hittiter p. 99 ff. Zur eventuellen alten Endung *-aíā* s. u., p. 455.

Zur Lesung von ᑕ als *r* s. u. die Erörterung zu ᒥᒣ. Möglich, dass es hier phonetisches Komplement zu LAND = *watirā* mit dem Genitiv *watirā* oder *watiraíā*. Dann wäre *t́* dahinter = *dĕí* = „Herr“. Also: „des Landes Herr“. Und dann wäre in Mar'aš Löwe Z. 3 in der parallelen Stelle das Zeichen zwischen *t́* und „Land“, = *ár* oder *íá* (s. u.), = *íá*, für *aíā* d. i. „dieses“ oder als phonetisches Komplement zu einem *watiraíā*. Indes giebt es nach Jerabis III, 4 (vgl. auch Bulgarmaden Z. 3) wohl ein Wort *ár-t́*, das an unserer Stelle und in Mar'aš Löwe l. c. Adjektiv zu LAND oder zum folgenden HERRSCHER sein könnte. Zu dessen eventueller Hieroglyphe s. u. p. 468 A. 2.

Zur Lesung *t́* von [Zeichen] s. ZDMG. 48 p. 336 f., WZKM. X, 8 f. u. 16 ff., Recueil de travaux XVIII, 120 und zuletzt Hittiter p. 3 ff. Die Gründe für diese Lesung muss ich hier etwas präcisieren. Vollständig sicher ergiebt sie sich jetzt aus Ordasu 2, wo X + [Zeichen] nach Bulgarmaden 2 (und Mar'aš Löwe Z. 1, 2, 5 und 6) ein Landesname ist und nach beiden Stellen entweder ein nordöstliches in Melitene zu suchendes Grenzland des Königreichs angiebt oder mit *Arzauíā* (?), dem Gebiet von *Karkemīš*, im Südosten und Kilikien im Westen und Südwesten zusammen dessen gesamtes Gebiet. Also ist X + [Zeichen] = *Hatí-Ḫatí* oder *Melídia* oder dessen Gebiet *Ḫammanu*. Da es aber dies nicht sein kann, weil das letzte Zeichen dann = *-n-* sein müsste[1]), aber mit Zeichen für *-n-* nie wechselt, und das erste *K*(*á*)*m* (*Ḫ*(*á*)*m*) gelesen werden müsste[2]), wofür in Z. 1 von *Ordasu* ja bereits der Hundekopf als Hieroglyphe vorliegt, bleibt als Lesung nur *Hātí* oder *Melídia*, für [Zeichen] also in jenem Falle die Lesung *t́*. Über die Lesung der Hieroglyphe X brauchen wir hier nicht zu reden. Ich vermute bis auf weiteres wie bisher, dass sie = *m*(*e*)*l*, wenn sie nicht etwa *ha* zu lesen oder gar Ideogramm für *Ḫātí-Hātí* ist.

1) Für eine etwaige Lesung *m*(*a*)*n* ist natürlich das Zeichen viel zu häufig.

2) Dieses erste Zeichen der Gruppe als Ideogramm für *Ḫammanu* zu betrachten, verbietet sein Vorkommen in Jerabis (Wright, Empire of the Hittites, Tafel XII).

Zur Ligatur [Hieroglyphe] (= ursprünglichem [Hieroglyphe] + [Hieroglyphe]) + *á* = *arwai* = arm. *ar̄kai* s. Hittiter p. 99 ff.

In *mí* hatte ich gleich im ersten Stadium meiner Entzifferung ein *mio* = arm. *mi* = „ein" vermutet. S. ZDMG. l. c. p. 478. Eine solche Bedeutung entsprach der damals schon z. T. beobachteten Häufigkeit dieses Wortes durchaus und heute, wo ein derartiges Wort von mir ganz ausserordentlich häufig nachweisbar ist, bleibt eigentlich gar nichts anderes übrig, als grade diese Bedeutung dafür anzunehmen. Was mir sie so lange unmöglich erscheinen liess, und mir dafür ein Adjektiv *ímíá* (*emio*) mit einer Bedeutung wie „gross" aufzwang (Hittiter p. 97 f.), das ich auch da sah, wo ein so wichtiges Wort wie *Ma'ā* = *Ma*, ein Beiwort der grossen Mutter vorlag, und das sich zu meinem Schmerze im Armenischen nicht recht nachweisen lassen wollte, war der alleinige Umstand, dass wir dies Wort in Mar'aš Löwe Z. 4. hinter MANN anscheinend *í-mí-á* geschrieben finden. Denn dort müsste nach dem Hauptprinzip der hatischen Schrift *í* vor *mí* gelesen werden, und dies *í* zur vorhergehenden Hieroglyphe für „Mann" (im Nominativ) zu ziehen, schien unvereinbar mit dem durch andere Dinge feststehenden Armenismus der Sprache. Denn armenisches *air* = „Mann" geht doch wohl auf *aro* (zu *air* geworden nach Analogie von *hair* = Vater), schwerlich etwa auf **ario* zurück (*á* am Nominativ nach Bulgarmaden Z. 2). Vergegenwärtigen wir uns aber, dass bei anderer d. h. genauerer Schreibung von einem *mí-í-á* ([Hieroglyphen]) hinter [Hieroglyphe] l. c. zwischen [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] eine Lücke geblieben wäre, die man stets vermeidet, und dass man in anderen Fällen, durch besondere Raumverhältnisse veranlasst, fraglos ein dahinter zu lesendes Zeichen vor ein anderes schreibt (in Hamat I, 1 [Hieroglyphe] vor [Hieroglyphen], in Hamat II und III, 1 in demselben Ausdruck zwischen [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] unter [Hieroglyphe]; in unserer Inschrift Z. 2 [Hieroglyphe] vor [Hieroglyphe] dahinter zu lesen u. s. w.), so kann jedenfalls nicht geleugnet werden, dass *í-mí-á* für *mí-í-á* stehen kann und darum kehren wir zu unserer alten Auffassung von *mí-á* = „ein" zurück.

Zur Lesung *ś* + (*í*)*n* für den Stierkopf (des Hausrinds) s. m. Hittiter p. 79 f. Was ich dort als Vermutung gab, halte ich jetzt für sicher. Da der Stierkopf den Lautwert *ś* + Lautwert des Eselskopfes hat, so kann der Eselskopf vor dem Stierkopf in Z. 3 nicht phonetisches Komplement hierzu, muss demgemäss wohl, weil hinter dem Nominativzeichen stehend, ein Wort für sich bezeichnen. Da er aber mit höchster Wahrscheinlichkeit eigentlich ein Lautzeichen ist, so kann dies nur ein kurzes Wort sein. Dazu würde aber eine Lesung *ín* oder *n*, die man aus armenischem *ezn* = urspr. *ezin* (= Stier) für den Stierkopf = *ś* + Eselskopf erschliessen müsste, sehr gut stimmen. Denn *n*, wegen *noin* =

„derselbe“ vielleicht aus urspr. *ino*, ist im Armenischen der bestimmte Artikel und jedenfalls lässt sich gegen eine Deutung des Eselskopfes als Ausdruck hierfür überall dort, wo er ein Wort für sich bezeichnet, Nichts sagen. Dazu kommt nun noch, dass der Kopf des Wildstiers (s. u.) als Lautwert wohl den des Eselskopfes + *ś* hat, und *enǰuł* im Armenischen „junges Rind“ heisst.

Z. 2.

Das beschädigte Zeichen vor *r* möglicherweise Vertreter des alten Zeichens für *ár* = späterem . S. u. p. 457 ff.

Von dem Zeichen (s. m. Hittiter Tafel X) steht fest, dass es ausserordentlich häufig am Wortende vor einem anderen Worte steht. Da es nun ein sehr häufiges Zeichen ist ($1^1/_2$ Dutzend Male in Mar'aš Löwe)[1]) hielt ich es deshalb zuerst für irgend eine Endung, die sich an das der Nominativendung (und auch das der Genitivendung) verlustig gegangene Substantiv angehängt hätte (ZDMG. l. c. p. 290 f., 334), später für ein Zeichen zur Andeutung des Wortendes (Hittiter p. 70 f.) und suchte mein Gewissen durch allerlei Ausflüchte zu beschwichtigen, wo sich nicht leugnen liess, dass dies Zeichen mit zwei anderen Wortbegrenzern (einem „Wortbeginner“ und einem „Worttrenner“) zusammen zwischen zwei Wörtern erschien (Mar'aš Löwe 2 oder gar Bulgarmaden 1). Indes diese scheinen doch sehr gesucht und daher verwerflich, wenn sich Besseres dafür finden lässt. Und das ist jetzt der Fall.

In Bulgarmaden Z. 3 im Anfang hat allem Anscheine nach unser Zeichen — denn ein anderes ihm nur sehr ähnliches dürfte doch wohl schwerlich vorliegen — vor sich den Wortbeginner! Also kann es nicht das Wortende, jedenfalls nicht allein, bezeichnen. Dahinter folgt *m*, dahinter = „Mann“ = *aro*. Also bilden und *m* zwei Wörter oder + *m* ein Wort für sich oder sind sie beide oder nur das *m* phonetisches Komplement zur Hieroglyphe für „Mann“. Diese letzten zwei Annahmen schliesst aber der armenische Charakter der Sprache aus. Nun finden wir aber gewiss unser Zeichen in unserer Inschrift Jerabis I in Z. 4 zweimal mit dem Worttrenner vor sich, ebenfalls mit *m* dahinter, und dies kann nicht etwa phonetisches Komplement zum folgenden Zeichen sein, da dies (s. o.) *waǰi* zu lesen ist. Also gilt von Jerabis I, 4 dasselbe wie von Bulgarmaden Z. 3: Wir haben ein Wort und ein Wort *m* oder ein Wort + *m* anzunehmen. Und da nun diese Alternative bereits dreimal vorliegt, , wenn es einen Lautwert hat, ein sehr häufiges Wort bezeichnet, gerade aber *m* der Konsonant des sehr häufigen Wortes *mio* = „ein“ ist, so schliesse ich, dass

1) Eben diesem Zeichen erkennt Hommel eine Bedeutung „Sohn“ zu

das Ideogramm für *mio*, und *m* an den drei genannten Stellen phonetisches Komplement dazu ist.

Zu (LAND) + ADLER + ' = *Arz(ṣ)auio* (?) s. WZKM. X, 11 ff.

Zu = *Kargamiā* s. ZDMG. l. c. 275 f. u. 322 ff. und Reckendorf in der Zeitschr. f. Assyr. XI, p. 29.

Zu = *waǰi* = „stark" s. ZDMG. l. c. p. 480 und Hittiter p. 99 ff.

Zu s. o. p. 445.

Über die Volute (ganz verschieden von dem Nominativzeichen und zu unterscheiden auch von mehreren ähnlichen Zeichen) siehe Hittiter p. 59. Sicher ist, dass sie, gewiss als Determinativ, über verschiedenen Zeichen steht, die Götter charakterisieren (siehe l. c.). Aber sicher scheint es auch, dass das Zeichen auch mit „König" oder einem Attribut des Königs verknüpft wird. So bei Boghazköi dreimal, zweimal in einer Beischrift und einmal im Anfang der grossen Inschrift, alle drei Male in einem auf den König bezüglichen Text, unter der geflügelten Sonnenscheibe über dem Zeichen (?) für „Herr". S. Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien p. 65 f. Indes muss man hierzu bemerken, dass gerade der König von Boghazköi als Gott oder gottähnlich gilt. Das ergiebt sich aus der Beischrift vor dem Könige im Götterzuge (s. l. c. p. 58): darin als erstes Zeichen das für das Gottesdeterminativ gehaltene Zeichen, das, soweit die Beischriften vor den Göttern und Göttinnen noch deutlich, in allen von ihnen als erstes erscheint. Von anderen Stellen lässt sich Sicheres nicht sagen, so z. B. nicht von Jerabis II, 2, ob dort nämlich dies Zeichen[1] mit nachfolgendem aus neun senkrechten Strichen bestehendem Zeichen[2], darnach *ťá* (s. u.) und *Arz(ṣ)auio* (?), sich auf den König oder, was mir immer unwahrscheinlicher wird, auf den Götterherrn (= der flachen Hand) in Z. 3 bezieht. Diese Volute steht nun als Determinativ in Gürün I, 4 und II, 1 und 6 auch über dem Zeichen, das man wegen der Beischriften bei Boghazköi (vgl. aber Mar'aš L. 1 u. 5!) als die Gotteshieroglyphe betrachtet, muss also, falls dies mit Recht geschieht, eine der höchsten denkbaren Würden bezeichnen, nämlich eine, die eine göttliche in sich schliessen kann. Wenn nun der Götterherr in Hamat I—III, in Bulgarmaden Z. 3 (und

1) Dem der menschliche Kopf mit phonetischem Komplement *t'* vorhergeht, vielleicht = *mardio* = armenischem *marti* „kriegerisch", weil „Mensch" im Armenischen = *mard* = älterem *marto*.

2) Wohl = *anwanio* = armen. *anwani* d. i. „berühmt", weil *inn* = 9 im Armenischen auf **enwan* zurückgeht. S. Hübschmann, Armenische Grammatik I, p. 420 und p. 450 f.

in Gürün II, Z. 2?) „die grosse VOLUTE“ heisst, so kann man sich versucht fühlen, in dieser Volute statt in dem vielbesprochenen Zeichen bei Boghazköi die Gotteshieroglyphe zu finden. Jedenfalls spricht Nichts dagegen. Wollte man einwenden, dass ja die Volute bei Boghazköi (s. o.) an drei Stellen über dem Zeichen (?) = „Herr“ erscheint, die sich auf den König beziehen, so wäre dagegen einfach daran zu erinnern, dass die bisher allgemein als solche geltende Gotteshieroglyphe gerade in Boghazköi auch vor dem Könige im Götterzuge steht. — Über die Aussprache dieses Ideogramms, falls = „Gott“, lässt sich nur eine Vermutung aussprechen, die sich nicht auf die Inschriften stützt. Im Armenischen heisst Gott *astuats.* Nach Stephanus von Byzanz s. v. *Ἄδανα* aber scheint *Ὄσταρος* ihm als höchster, wenigstens aber als ein kilikischer Gott gegolten zu haben. Man kann darin das armenische *astuats*, eventuell für älteres **ostuatso*, sehen. Zum Ausfall von *w* in griechischem Munde s. z. B. *Δάνα* bei Xenophon = späterem *Τύανα*, *Ἄραδος* in Phoenicien = *Arwad.*

Zur Hieroglyphe für „Herrin“ oder „Königin“ s. Hittiter p. 142 und 156. Dort erklärte ich sie für die für „Königin“, weil sie in Fraktin vor der Göttermutter der Hieroglyphe vor dem Götterherrn entspricht und ich hierin lediglich eine Variante der Königshieroglyphe sah. Nun aber ist dies (s. o.) die Hieroglyphe für *deï* = „Herr“. Daraus folgt, dass unser Zeichen eher „Herrin“ als „Königin“ bedeutet. Ist *k̦(á)* in Jerabis III, 2 hinter dieser Hieroglyphe phonetisches Komplement hierzu statt zum folgenden Widderkopf (vielleicht = *a̭hoiio* oder ähnlich zu armenischem *a̭hoiean* = Vorkämpfer“) müsste man wohl bei meiner älteren Auffassung bleiben. Denn *dšh̭oi* heisst im Armenischen „Königin“[1]).

In dem ähnlichen Zeichen habe ich früher einen Ausdruck für *gur* oder *mar* gesehen, weil ich in einem dem Zeichen ähnlichen Zeichen + ||⊦ in Mar'aš Löwe die phonetische Gruppe für *Mar'aš-Mark̦aš* oder *Gurgum* sah. Dies bedarf aber der Berichtigung. Allem Anscheine nach ist ||⊦ ein Ideogramm für ein rühmendes Adjektiv, sodass das dem Zeichen ähnliche Zeichen allein = *Mark̦aš* oder *Gurgum* wäre. Ist somit unser Zeichen hinter „Herrin“ oder „Königin“ mit diesem identisch, was Jerabis III, 3 sehr nahe legt, aber nicht erfordert, so hätte es eine ähnliche Aussprache. — Weil nach meiner Meinung = *gur* oder *mar* war, darum hatte ich C, das ihm in Bulgarmaden 1 (vgl.

1) Man beachte wohl, dass hier *k(á)* als phonetisches Komplement entweder hinter KÖNIGIN oder HERRIN oder vor dem Widderkopf steht und dass „Königin“ im Armenischen = *dš* + *h̭oi*, „Widder“ aber *h̭oi*!

Z. 3, wo ihm das mit C wechselnde [glyph] folgt?) und in Bor 2, dagegen nicht in Andaval 1 folgt und darum von mir für ein phonetisches Komplement dazu gehalten wurde, als *r* gedeutet. Nach dem oben Bemerkten verliert diese Deutung eine ihrer Stützen, ist aber durch den Wechsel von [glyph] = *t'(á)r* und X + C in zwei Fällen (s. Hittiter p. 92f. und p. 103f.) nach wie vor gesichert.

Möglich bleibt eine Identität unseres Zeichens in Jerabis I und III mit dem in Mar'aš und weiter mit dem in Bulgarmaden, Bor und Andaval durchaus und darum dessen ungefähre Lesung *markaš* oder *gurgum*. Möglich bliebe es sogar, dass bei alledem C wirklich in Bulgarmaden und Bor phonetisches Komplement ist. Da das Zeichen in Jerabis I und III ein Verhältnis des Königs zur grossen Mutter bezeichnet, *margarē* aber im Armenischen = „Prophet" ist, so liesse sich unter der nicht unmöglichen Voraussetzung, dass das Ideogramm für „Prophet" zugleich *Markaš* bezeichnete, weil das hatische Wort für Prophet nur ungefähr so wie *Markaš* lautete oder der, dass *Markaš* aus *Markar* + (nicht-hatischer) Endung *š* des Nominativs entstanden wäre, ein *r* als phonetisches Komplement zum Ideogramm für *Markaš* wohl denken.

Zur flachen Hand als einem Götterideogramm s. bereits meine Hittiter p. 134f. Mittlerweile bin ich, wie bereits Zimmern in dieser Zeitschrift o. p. 172ff. mitgeteilt hat, zu noch bestimmteren und präziseren Resultaten gelangt. Da die Faust mit dem Daumen nach oben (!) ein Ideogramm der Götterherrin ist, wie die Beischrift vor deren Bild bei Boghazkoi (und wohl auch bei Fraktin) lehrt, so muss die, wenn mit ihr zusammen, vor ihr in den Inschriften auftretende flache Hand (s. unsere Stelle, Kirtschoghlu 1f., Mar'aš Löwe 1ff.; Ordasu 1f., Bulgarmaden 1f., Bor 2) den Götterherrn bezeichnen. In der That hat nun aber an unserer Stelle und in Jerabis II, 3 diese dasselbe Attribut, und zwar „Herr" κατ᾽ ἐξοχὴν wie der Götterherr bei Fraktin (s. o. p. 448), und in IvrizI, 1 erscheint als eine Bezeichnung für ihn eine Hieroglyphe, in der wir nach der Form der Fausthieroglyphe in Mar'aš Löwe 3 zu urteilen, eine Handhieroglyphe erkennen müssen. Sie ist beiläufig — dies zu Zimmerns Recension l. c. p. 172 — mit dem in Z. 2 ibidem erscheinenden Zeichen für „gross" [glyph] nicht identisch. Zur Lesung *Šandā* im Nominativ s. Hittiter p. 69f. u. 153f. Sie gründet sich darauf, dass 1. die flache Hand in Ivriz I, 1 im Nominativ als phonetisches Komplement [glyph] = *a*, *o* (und *u*?) hat; 2. *Tr(o)kho*, *Sandā* und *Rō* schon wegen ihrer Häufigkeit in Personennamen zu den Hauptgottheiten der Kilikier bez. Hatier zählen; 3. *Sanda* später der Name des kilikisch-kappadokischen Herakles war, aber wenigstens in Kilikien zwei Götter, den Götterherrn und den Kriegsgott, zu einem verschmolzen, deckt; 4. der hatische Götterherr auch der Gewittergott ist, *šand*, *šant'*, *šandi* und *šant'i* aber im Armenischen den „Blitz" bezeichnen. Ich vermutete also, dass ein Name *Šandā*

ursprünglich nicht der Name des Kriegsgottes, sondern der des Götterherrn war. Eine schöne Bestätigung hierfür ist nun, dass in allen grösseren Inschriften aus Jerabis, in allen Inschriften aus Hamat, in der grossen Löweninschrift von Mar'aš, also in zahlreichen grösseren Inschriften, in denen fraglos der Götterherr oder dieser und die Göttermutter genannt werden, auch der Kriegsgott nicht fehlt, ja auf den Amuletten fast allein erscheint, dagegen in den verhältnismässig grossen Inschriften von Bulgarmaden und Bor, von Königen von Kilikien, nur jene zwei vertreten sind. Also scheint schon zur Zeit ihrer Urheber in Kilikien der Götterherr den Kriegsgott absorbiert und sein Name, der mit der flachen Hand bezeichnete, dessen Namen verdrängt zu haben. Und in der That nennt sich der König von Bor den „Sohn" (*'śtŕ*) des mit der flachen Hand bezeichneten Gottes, des *papa* oder *baba* d. i. „des Vaters", während sonst als Vater der Könige der Kriegsgott gilt. Wenn sich der König der „Schalen"inschrift, vermutlich der Enkel des Königs von Bulgarmaden, den Sohn des grossen(!)[1] *íá(í)* nennt, wie in älterer Zeit der Kriegsgott heisst, und neben ihm keine anderen Götter nennt, so ist das vielleicht ganz analog zu erklären: Die Funktionen des Kriegsgottes gingen in Kilikien auf den Götterherrn über und mit dem *í-á* der „Schalen"inschrift wäre der Götterherr-Kriegsgott gemeint. — Von einem Nominativ *Šandā* würde man einen Genitiv *Šandaiā* erwarten können. Falls der oben genannte Genitiv *í-á-í*, eine Bezeichnung des Kriegsgottes, mit spätkilikischem, Gottesnamen wie *Šandā*, *Tr(o)kho* und *Rō* parallelem *Ia-* in Personennamen identisch ist (s. Hittiter 119, 126, 133, 150, 220, 226), könnte dies unsere Annahme bestätigen: *í-á-í* könnte für *iaiā* stehn. Zweifelhaft muss bleiben, ob LAND + *r* + *á* + *í* in Mar'aš Löwe Z. 4 diese Genitivendung erweist Denn man kann dies bis auf Weiteres sowohl *watir- á-í* = „dieses Landes" als auch *watiraiā* = des Landes" lesen (s. o. p. 449). Dagegen dürfte in Bulgarmaden Z. 1 und 4 und in Bor Z. 3 ein Genitiv *Khilik-á-íá* also *Khilikaiā* von einem Singular *Khilikā*, also mit der Endung *-aiā*, sicher vorliegen. Vermutlich hängt die armenische Genitivendung *ai* hiermit zusammen.

Die Zeichen ɔ c können keinen Lautwert haben, da sie auch an den beiden Seiten und zwar von länglichen Zeichen stehen (Jerabis 4 f.). Es ist nicht sicher, ob sie besagen, dass ein Zeichen Ideogramm ist, oder doch, obwohl Lautzeichen, ein ganzes Wort vertritt (wie [Zeichen] = *t́*, nach den Schriftprincipien auch = *dĕi* = „Herr", z. B. Bor 4), oder ähnlich wie | C als Worttrenner fungieren. Ihrer Wirkung nach thun sie dies jedenfalls. Denn sie finden sich stets an der Wortgrenze.

Zu [Zeichen] = *t́* für *dĕi* „Herr" s. oben p. 449.

Zur Fausthieroglyphe für die Götterherrin siehe bereits Hittiter

1) S. ZDMG. 48, 458 und Zimmern ib. 52, 173.

p. 137 und oben p. 454. Die Lesung bis jetzt unbekannt. Ganz provisorisch kann man, um nur eine Lesung zu haben, *Thanā* oder *Pharnā* lesen wegen *Φαρνακη* oder *Θανακη*, der Gemahlin des *Σάνδακος*, doch wohl = *Šandā* mit armenischer Kosewortendung *-k*. S. Hittiter p. 158. Sollte (s. u.) *Tarḫu-*Trkho* der Name des hatischen Kriegsgottes sein, käme als Lesung provisorisch auch *Rō* in Betracht, da dieser Gottesname neben *Šandā* und *Tarḫu-Trkho* am Häufigsten in den hatischen Personennamen erscheint. Der Anklang an *Ῥέα* wäre dann aber gewiss rein zufällig. Der Name *Ma'ā* = *Ma* bei Strabo ed. Müller p. 459, 5 und Stephanus von Byzanz s. v. *Μάσταυρα*, geschrieben *m-'* bei Boghazköi und Fraktin vor ihrem Bilde, und *m* resp. *m-á* in Bor Z. 2 und 3, wird nur ein Nebenname und zwar ein eigentliches Appellativum und Kose- und Lallwort = Mütterchen" sein, so gut wie *papa* oder *baba* in Bor Z. 2 und 3 als Attribut des Götterherrn.

Der Wildstierkopf (nur so kann die Hieroglyphe nach Dr. Matschie in Berlin aufgefasst werden) bezeichnet hier das Verhältnis des Königs zum höchsten Götterpaar, wie in Mar'aš Löwe Z. 1 (!) zum Götterherrn allein und ibidem Z. 3 zur Göttermutter allein. Ebenso unten in Z. 4, worüber unten zu der Stelle; so auch wohl auf dem Siegel oder Amulett bei Wright, Empire of the Hittites Plate XVI unten, vermutlich von *Mudal-* von *Karkemiš* (dessen Name, = „Füllen", durch den Pegasus dargestellt?). Ihm gehen an unserer Stelle Eselskopf und *ś* vorher, folgen in Mar'aš ll. cc. *ś* + *á*. Daraus darf man vor der Hand schliessen, dass Eselskopf + *ś* + *á* die Aussprache des Wildstierkopfes andeuten, also, da er den Wildstier selbst vertritt, das Wort für „Wildstier" im Hatischen = Lautwert des Eselskopfes + *ś* + *á* gewesen wäre. Nach p. 450 f. oben also etwa (*i*)*nśá*. Damit kann man armenisches *ĕnǰul* = „junges Rind" vergleichen. Zur eventuellen Endung *ul* oder *l* wäre dann *t'at'ul* neben *t'at'* = „Tatze" zu vergleichen. — „Wildstier" des Götterherrn und seiner Gemahlin heisst der König, weil jener als Stier", diese als *δάμαλις* vorgestellt ward (Hittiter p. 165). Ganz analog heisst er unten (und in Jerabis II, 4) Hund des als Hund dargestellten Kriegsgottes. — Zur Abbildung des Wildstiers — mit nur einem Horn — vgl. seine Darstellung in den assyrischen Skulpturen, wovon sie aber nicht abhängig zu sein braucht. S. E. Schrader in den Sitzungsberichten der Kgl. preuss. Akad. XXXI, vom 16. Juni.

Zu *mio* = „ein" s. o. p. 450 ff.

Z. 3.

Zum Zeichen hinter [Hieroglyphe] und vor [Hieroglyphe] s. auch Jerabis III, 2, 3 und 4. Die syntaktische Verbindung im Folgenden ist nicht in jeder Beziehung sicher. Aber offenbar haben wir wegen der 2 zweimal

in derselben Reihenfolge erscheinenden Ideogramme zwei parallele Ausdrücke. Weiter bezieht sich, wie auch Z. 4 lehrt, wegen des sonst nur vor und nach Götterhieroglyphen gebrauchten Wortbeginners davor und darnach die Hieroglyphe für „Frau“(?) offenbar auf eine Gottheit, also scheint es auch sicher, dass die beiden parallelen Ausdrücke beide besagen: „der so und so der Gottheit so und so“. Da nun erst hinter ihnen der Kriegsgott erscheint, der, wo er sonst mit dem Götterherrn oder der Götterherrin zusammen erwähnt wird, als dritter in der Götterrangordnung sofort hinter ihnen kommt, so scheint es äusserst naheliegend, die beiden parallelen Ausdrücke auf das vorhergenannte Götterpaar zu beziehen, also wohl den ersten auf den Götterherrn, den zweiten auf die Götterherrin.

Möglich dass *r-á* statt = *arioio* = „des mannhaften“ phonetisches Komplement zum vorhergehenden Ideogramm ist.

Die Endung des folgenden Wortes wird hier durch ʼ (also Vokal + Vokal), weiterhin wohl durch *ĭ* angedeutet. Daher meine provisorische Lesung *ĭo*. Indes könnte an der genannten Stelle das *ĭ* auch phonetisches Komplement zum folgenden (*ĭ*)*n* sein oder jedenfalls zum vermuteten bestimmten Artikel gehören.

Zum Eselskopf = (*ĭ*)*n* für *in*(*o*) = „der“ s. o. p. 450f.

Zum Stierkopf = *ś*(*ĭ*)*n* s. o. ibidem.

Zu ʼ-*ś* = „ich“ s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Das Zeichen hinter X (hinter [sign]) und vor (über) [sign] habe ich früher mit [sign], von mir gelesen (*á*)*r*, identificiert; mit Recht und zugleich mit Unrecht. Aus Marʿaš Löwe Z. 1f. und 5 ergab sich mit absoluter Sicherheit, dass in der Gruppe für „König“ [sign] mit C = *r* wechseln kann. Das Gleiche gilt vielleicht von zwei Gruppen in Jerabis I, 1 und Marʿaš Löwe Z. 3. S. o. p. 449. Andere Fälle der Art übergehen wir, da der erstgenannte unanfechtbar ist. Also müsste [sign] = Vokal + *r* oder *r* + Vokal sein. Nun aber tritt [sign] fraglos als Zeichen einer Genitivendung in Bor 1 an *Tarz-* = „Tarsus“ an (das ebenfalls im Genitiv ibid. Z. 3 zweimal ohne [sign] erscheint). Ähnlich in anderen Fällen. Also müsste es eine hatische Genitivendung *-r-* geben. Nun findet sich im Armenischen ein *r* im Genitiv von Pronominibus und daher glaubte ich in dem hatischen Genitiv *-r-* einen weiteren Beweis für den Armenismus des Hatischen zu besitzen. Indes es war wenigstens auffallend, dass das *r* sich im alten Schriftarmenisch nicht an Substantiven zeigte. Dieser Anstoss ist jetzt beseitigt. Denn es giebt trotz der Genitivendung [sign] und trotz dessen Lautwert *-r-* in den Inschriften kein Genitiv *-r-*. Denn: in Jerabis I figuriert in Z. 4f. das in Rede stehende, dem Zeichen [sign] ähnliche Zeichen als Zeichen für ein Genitivsuffix; offenbar eine Variante dieses Zeichens in Jerabis II findet sich verhältnismässig

zahlreich auch in Jerabis III; aber daneben kommt dort in Z. 2 und 4 ein anderes Zeichen vor, dessen Identität mit absolut nicht geleugnet werden kann. Also sind in diesem Zeichen zwei ursprünglich verschiedene Zeichen zusammengefallen. Also hat es auch zwei Lautwerte und wenn es darum sicher a u c h *-r-* zu lesen ist, b r a u c h t die Genitivendung darum doch nicht *-r-* zu sein. Dass sie so nicht gelesen werden d a r f, liesse sich ohne Hilfe des Armenischen wohl erweisen, wenn sich zeigen liesse, dass dasjenige von den beiden Zeichen = späterem in älteren Inschriften, das nicht am Genitiv erscheint, die Lesung *-r-* hat. Das ist nicht möglich, wenn es auch s e h r nahe liegt, in in Jerabis III, 4, C in Jerabis I, 1 zu sehen, f a l l s hier C mit zusammengehört, und noch näher, dass X (das andere der beiden in aufgegangenen Zeichen) + hinter dem Zeichen Y in Jerabis III, 2 mit ihm zusammen XY-*r* in Z. 4 ibidem und Y-*r* ibid. in Z. 5 entsprechen, also mit *r* wechselt, nicht aber das am Genitiv gebrauchte Zeichen. Da sich unten für dies Zeichen eine Lesung *íá* als äusserst wahrscheinlich ergeben wird und \\// vor X-Y-*r* in Jerabis III, Z. 4 statt = *mio* = „ein" zu sein, auch noch als phonetisches Komplement zu Y gehören könnte, also dass Y die Aussprache *mí-ía-r* haben könnte, so möchte man dies Wort in *m-'-* in Bulgarmaden 2 f. wiederfinden, das dann dort resp. hinter „Herrscher" und „König", wie in Jerabis III, 2 hinter „König" als Adjektiv fungierte. Wenn diese Kombination richtig ist, wäre die Lesung des am Genitiv sicher nicht (*á*)*r*. Aber auch ohne Hilfe des Armenischen lässt es sich auf andere Weise zum Mindesten sehr wahrscheinlich machen, dass am Genitiv nicht = *-r-* ist. Denn widrigenfalls hätte das Hatische ein Genitivsuffix, das es, ohne die Bedeutung irgend wie zu nuancieren, nach Belieben an den Genitiv anhängen konnte. Somit ist es das Wahrscheinlichste, dass am Genitiv nicht = *-r-*, sondern nur ein anderer graphischer Ausdruck für die oder einen Teil der Genitivendung ist, also, da diese in den zahlreichen uns bekannten Fällen stets nur aus Vokalen, *í* oder *á*, besteht, einer Kombination dieser Vokale entspricht, also etwa = *í* + *á* oder = *á* + *í* ist. Nun entspricht dann aber in Jerabis III, 2 ein *íá* oder *áí* + „gross" (s. u.) als Attribut des Kriegsgottes offenbar dem *í-á-í* + „gross", dessen Attribut in Hamat I—III und der „Schaleninschrift", also dass eine Lesung *íá* oder *áí* sicher zu sein scheint. Da man bei unvollkommener Schreibung eines nur aus Vokalen bestehenden Wortes, wie sie hier vorliegen würde — vgl. auch Jerabis I, 3 hinter der Hieroglyphe des Kriegsgottes — gewiss eher einen Kasusvokal als einen Stammvokal ignorieren konnte so deutet diese

letztere Schreibung eher auf *íá* als auf *áí* hin. Wir dürfen darum in Adjektivhieroglyphen mit diesem Zeichen als phonetischem Komplement im Nominativ (wohl Jer. II, 2 (s. o. p. 452), wohl auch Hamat I—III, IV, Z. 1) Adjektive auf *-io* = arm. *i* sehn und in Hamat V, 2 mag *í-á* hinter dem Zeichen phonetisches Komplement dazu sein. — Möglich nun, dass bereits in Jerabis I das Zeichen für *íá* mit dem für (*á*)*r* zusammengefallen ist. Dann könnte es an unserer Stelle dem *r* an der vorhergehenden Parallelstelle entsprechen. Beachtenswert ist hierfür, dass beiden *á* folgt. Dass es mit diesem zusammen phonetisches Komplement zum vorhergehenden Zeichen ist, ist durchaus nicht sicher, ebensowenig sicher wie dass *r* + *á* an der Parallelstelle so aufzufassen ist.

Über das folgende Ideogramm mit Wortbeginner davor und dahinter s. bereits oben p. 456 f. Jedenfalls muss es wegen seiner zweimaligen Isolierung, die nur an der der Götterhieroglyphen ihr Analogon hat, eine verehrungswürdige Person irgend einer Art, am Wahrscheinlichsten natürlich eine Gottheit bezeichnen. Der Ausdruck, von dem das Zeichen ein Teil ist, bezieht sich nach p. 457 oben wohl auf die Götterherrin. Es scheint nun nicht schwer, in der Hieroglyphe eine, vielleicht eine hockende, Frau zu erkennen. Ob die grosse Ähnlichkeit mit dem Zeichen [Zeichen] = *á* zufällig ist? Ob dies eigentlich ganz skizzenhaft einen Mann darstellt und von dem Worte *aro* = „Mann“ seinen Lautwert *á* hat?? „Frau“ im Armenischen *kin*, aus älterem *gēnā* oder *genā*, mit dem Genitiv *knoj*. Armenisches *t* in *tēr* = „Herr“ im Hatischen noch *d*, *Δάνα* bei Xenophon = späterem *Τύανα* (vgl. assyr.-vannisches *Mílidu*-*Mílidia* = griechischem *Μελιτ-η(νη)*, heutigem *Malatia*; oder griechische Volksetymologie nach *μέλιτ-ος*?) und griechisches *σ* für älteres hatisches *z* in *Νησις* und *Ρωνησις* (s. Hittiter p. 129 u. 225) legen es nahe, dass im Hatischen die armenische Verschiebung der Media zur Tenuis noch nicht, also auch bei *g* noch nicht vollzogen ist. Dazu würde armenisches *Kunts-i-k* stimmen, falls es auf hatisches *Gunzi*- (Hittiter p. 116) zurückginge. Somit mag *knoj* im Hatischen etwa noch *gēnoyā* (s. Hübschmann, Armen. Studien p. 89) entsprechen. Indes ist auch armenisches *gagatʻn* (vielleicht aus *gagatʻ* + *n*) = „Scheitel, Schädel“, das an assyr. *ḳaḳḳadu* oder babyl. *gagadu* = „Kopf“, vielleicht auch speziell der obere mit Haaren bedeckte Teil des Kopfes, jedenfalls etymologisch = hebr. קדקד = „Scheitel“, merkwürdig anklingt, zu berücksichtigen.

Zur Endung *io* des folgenden Wortes s. o. p. 457.

Zum Eselskopf = (*í*)*n* s. o. p. 450 f.

Man könnte sich durch Z. 5, wo, wie hier, *í* + (*í*)*n* vor einem bestimmten Tierkopf steht, versucht fühlen, die beiden Zeichen, oder wenigstens das letzte, (*í*)*n*, mit diesem Kopf als dessen phonetisches Komplement zu verknüpfen. Indes das verbietet gewiss der parallele Passus im Anfang von Z. 3.

Zur schräg aufwärts gerichteten Hand mit zwei sichtbaren Fingern s. bereits o. p. 454f. Schon in Hittiter p. 134ff. hatte ich darin eine Gotteshieroglyphe erkannt, aber mit Unrecht die eines Vaters oder einer Mutter des Götterherrn (s. p. 139 und Tafel II, Nr. 15). Ich stützte mich hierfür auf Ivriz I, 2f., wo ich in „einem grossen Sohn" dieses Gottes den Götterherrn von Ivriz sah. Allein es ist wegen des vorhergenannten Syennesis jedenfalls das Nächstliegende, in diesem den grossen Sohn zu sehn und, wenn sonst wenigstens Syennesis nur als kilikischer Königstitel nachweisbar ist, demgemäss in diesem Syennensis den König, von dem die Inschrift herrührt, zu erkennen. Und nun heisst der König der Inschrift von Fraktin in der That der Sohn dieses Gottes, und nennt sich der König von Jerabis III (s. Z. 3) und der der „Schalen"inschrift Sohn des grossen (s. u.) mit ihm identischen *Íá-* (ZDMG. 48, 458 und Zimmern ibidem oben p. 173 gegen Hittiter p. 40 und 145 und Tafel I, *β* N. 1). Also beweist Ivriz I gewiss Nichts für meine frühere Annahme. Der Charakter des mit der Hieroglyphe bezeichneten Gottes ergiebt sich zunächst aus seiner Stelle in der Götterreihe. Hier, in Jerabis I, sehen wir ihn an dritter Stelle hinter dem Götterpaar an der Spitze. In Jerabis II stand die Hieroglyphe für ihn in der Lücke am Ende von Z. 3 oder (was wahrscheinlicher) am Anfang von Z. 4, wie der Hundekopf in Z. 4 rechts beweist (s. u.), ward also der Gott hinter dem Götterherrn (und der Götterherrin?) genannt. In Gürün II, 2 finden wir ihn ebenfalls hinter diesen beiden (resp. durch Dreizack und Faust bezeichneten) Gottheiten. Da mit höchster Wahrscheinlichkeit die schräg aufwärts gerichtete Hand mit zwei sichtbaren Fingern ausser dem Daumen nur eine Variante des Zeichens ist (wie auch die mit drei Fingern ausser dem Daumen; zu den ganz analogen Varianten des Zeichens für „gross" s. u.), so wird wohl der Gott in Mar'aš Löwe jedenfalls an zweiter, wenn nicht schon an erster Stelle hinter dem Götterherrn und nachher sofort hinter bez. unmittelbar vor der Götterherrin genannt. Nach p. 458 unten heisst er der grosse *Íá-* oder *Át-*. Der grosse *Íá(t)* aber erscheint in Hamat I—III, Z. 3 bez. 2 an dritter Stelle nach vorheriger Nennung des ersten Götterpaares. Daraus ergiebt sich als fraglos, dass er der zweite dem Range nach unter den männlichen, der dritte unter den Göttern überhaupt ist. Nun aber erscheint in Gürün I, 4 und II, 6 als zweite Gotteshieroglyphe hinter dem Dreizack, der des Götterherrn, die des Gottes auf dem Hunde direkt hinter der Götterherrin bei Boghazköi; hat diese Hieroglyphe in Jerabis III, 4 als Ausdruck für ein Attribut des mit ihr bezeichneten Gottes einen Speer(?), wie der grosse *Íá-*, d. i. aber der Gott mit der schräg aufwärts gestreckten Hand, in Hamat ll. cc.; hat diese ebendort in Jerabis III, 4 als Attribut ein Werkzeug, vielleicht eine Art Keule oder ein Beil oder einen Spaten, das auf einer kürzlich von Hayes Ward veröffentlichten Siegel- oder

Amulettinschrift[1]) der Gott mit der schräg aufwärts gestreckten Hand als Hieroglyphe[2]), in der rechten Hand hält. Daraus schliesse ich, dass der dritte in der hatischen Götterhierarchie der Gott mit dem Beil hinter der Götterherrin bei Boghazköi ist. Und nun wird verständlich, warum hier in Jerabis I, 3 und II, 4 und wohl auch in Gürün II, 2 f. (wie auf dem eben erwähnten Siegel oder Amulett?) ein Hundekopf das Verhältnis des Königs zu diesem Gotte bezeichnet. Der Hundekopf vertritt einen Hund. Der Gott hinter der grossen Göttin aber steht auf einem Hunde und ist ein Hund, wird als Hund dargestellt. Vgl. Amulett 15 und 16 und auch 11 bei Wright, Empire of the Hittites, Plate XVI f., vielleicht auch eine bisher unveröffentlichte „Stele" aus der Nähe von Angora (Mitteilung Hilprechts) mit einem Altar, vielleicht mit Hundekopf darauf, zwischen zwei sitzenden Figuren. Und wie der König ein Wildstier des als Stier dargestellten Götterherrn (Hittiter p. 165) und der als *δάμαλις* gedachten Göttermutter (s. ibidem) (s. o. p. 456) ist, so ist er ein Hund des Hundegottes! Aus dem Gesagten erhellt jetzt, dass der hatische Kriegsgott und Herakles in den Inschriften auf den hatischen Siegeln und Amuletten mehr als irgend ein anderer Gott erscheint, in voller Gestalt auf dem Hunde, als Hund, unter dem Bilde eines Hundekopfes, bezeichnet durch die aus- und zwar in den Königsinschriften stets aufwärts gestreckte Hand mit 2(—4) Fingern und durch sonstige Hieroglyphen, die wir hier nicht zu erörtern haben. S. z. B. Wright, Empire Plate XVI f. — Sein Name ist uns unbekannt. Vielleicht, aber unwahrscheinlicher Weise war es *Šandā* (s. o.), falls dies nämlich nicht der des Götterherrn war. Die bedeutsame Rolle, die er nach dem oben Bemerkten im hatischen Pantheon spielt, lässt darauf schliessen, dass sein Name in hatischen Personennamen besonders häufig erscheint. Wenn darum nicht *Šandā*, würde wohl *Tarḫu-Trkho*[3]) vor Allem als Name für ihn in Betracht kommen. Da im Armenischen *durgn* „Töpferrad" heisst und dies wohl mit *τρέχω* = „laufen" zusammenhängt, somit im Armenischen eine damit verwandte Wurzel mit der Bedeutung „laufen" vorhanden gewesen sein könnte, so könnte man dann in der einen Hieroglyphe für den Gott — Unterleib mit zwei schreitenden Beinen oder zwei Beine in laufender Stellung (Jerabis III, 4 und Beikoi) — ein Rebus sehn. Indes scheint es vorläufig mindestens ebenso wahrscheinlich, dass die Hieroglyphe ihn kompendiarisch als Krieger auf dem Marsche oder im Kampfe darstellt.

---

1) S. Plate XV von Vol. IX des American Journal of Archaeology. Einen Abdruck davon verdanke ich der Güte Hayes Wards.

2) Die erste Hieroglyphe vor ihm auf dem Amulett oder Siegel direkt unter der bespr. Handhieroglyphe in Mar'aš Löwe Z. 2!

3) Die Varianten, verschiedenen Schreibungen und Aussprachen: *Tiͻ-r3-g3-* (ägyptisch), *Tarḫu-* (assyrisch), *Ταρκο*, *Ταρκυ* und *Τροκο* (griechisch) lassen auf eine ältere Aussprache *Trgho* oder *Trkho* für den Nominativ schliessen.

Da es nicht sicher ist, ob Hieroglyphen für Götter- und Personennamen wenigstens im Genitiv je ein phonetisches Komplement haben, so ist es wahrscheinlicher, dass *íá* hinter der Hieroglyphe für den hatischen Kriegsgott ein Wort für sich, also wohl sein Attribut *íá* mit dem mutmasslichen Genitiv *iaiā* (s. o. p. 455) bezeichnet, als eine Genitivendung des Götternamens.

Oben (p. 461) mussten wir annehmen, dass der Hundekopf (genauer der eines grossen Hundes, einer Dogge) einen Hund (bez. eine Dogge) vertritt, also mit dem hatischen Worte für Hund (oder speziell Dogge) wiederzugeben ist. Aber im Recueil de travaux XVIII, 117 schlossen wir aus der Inschrift von Ordasu (von Mudal- von Kommagene), dass das Zeichen *kám* zu lesen sei, also wegen des armenischen *gamp'r* = „Dogge" nur den ersten Teil eines hatischen Wortes für „Hund" bezeichne (ibid. p. 119). Hierfür könnte man das in unserm Texte ihm folgende *m* anführen, das sich ja an und für sich als dessen phonetisches Komplement auffassen liesse und früher auch so von mir aufgefasst worden ist. Aber Jerabis II, 4 mit *mí-í* vor dem Hundekopf könnte dafür angeführt werden, dass das *m mio* = „ein" andeutet, wenn allerdings eine Schreibung *mí-í* eher auf einen Genitiv *mioio*, als auf einen dann auf das folgende HUND bezüglichen Nominativ *mio* hindeutet. Wie dem auch sei, müsste, denkt man, eine von unsern beiden Folgerungen falsch sein: Entweder, so scheint es, bezeichnet der Kopf einen „Hund" und dann nicht *k(á)m*, trotz der Inschrift von Ordasu, oder nach dieser *k(á)m* und dann nicht „Hund". Indes schliesst sich Beides nicht mit Notwendigkeit aus. Warum sollte nicht ein und dasselbe Zeichen 1. „Hund" oder „Dogge" und 2. im Rebus den ersten Teil des Wortes dafür bezeichnen? Jedoch löst sich diese Schwierigkeit noch einfacher. Das Zeichen in Ordasu, das die Lesung *kám* haben soll, ist nicht mit dem in Jerabis I und II vollkommen identisch. An diesem sieht man eine aus dem Munde heraushängende Zunge, an jenem nicht. Es ist daher möglich, dass wir darin verschiedene Zeichen mit verschiedenen Bedeutungen, das eine mit der Bedeutung „Hund", das andere mit der Lesung *kám* zu sehen haben. Hieraus würde sich nach p. 447 und p. 461 oben für Gürün II, 3 ergeben, dass dort im Anfang, falls dort zweimal ein Hundekopf zu lesen ist, das eine Mal der von Jerabis I und II, das andere Mal der von Ordasu zu lesen ist. — Unser Hundekopf scheint der einer Dogge zu sein. Man könnte also, da er ohne die Zunge in Ordasu *kám* zu lesen ist, als Lesung dafür wegen des arm. *gamp'r* eine ähnliche, nach den für das Verhältnis zwischen Hatisch und Armenisch gültigen Gesetzen zu konstruierende, Form, also etwa *ghampsir* vorschlagen (*ps* wird, scheint es, im Arm. wenigstens auch zu *p'*). Aber ich glaube, dass wir sogar die Identität beider Zeichen und gleiche Lesungen für Jerabis I und II und Ordasu annehmen dürfen. Es ist ja bekannt, dass im Armenischen *r* am Ende der Nomina

öfters auf *u* zurückgeht (so z. B. in *cunr* = „Knie" = γόνυ, *genu*). Andererseits steht armen. *ṙ* öfters für älteres *r*. Möglich wäre es daher, dass „Dogge" im Hatischen **ghamu* gehiessen hätte, und dass daraus *g(h)amr* entstanden wäre und daraus, nachdem sich zwischen *m* und *r* ein Lippenlaut *b* entwickelt hätte, später aus uns unbekannten Gründen *gamp'ṙ*. — In Jerabis II, 1 folgt dem Hundekopf ◁II = *-n-*. Das ihm folgende Zeichen hat sonst nie ein phonetisches Komplement vor sich. Entweder dürfte *-n-* daher ein Wort für sich, also wohl den Artikel *(i)n(o)* darstellen oder ein phonetisches Komplement des Hundekopfes sein. Dann hiesse Hund im Hatischen X + *n*(-) und wir hätten armenisches *šun* aus älterem **šuon* aus älterem **kuōn* heranzuziehen und dann hätten wir für die variierenden beiden Hundehieroglyphen in Jerabis und Ordasu doch verschiedene Lesungen anzunehmen. S. u. p. 465 f.

Z. 4.

Dass die Handhieroglyphe zu Anfang von Z. 4 eine Götterhieroglyphe bezeichnet, scheint aus dem Parallelismus des darauffolgenden Passus und des mit einem Tierkopf abschliessenden oben in Z. 3 zu folgen. Eine Identität mit der in Mar'aš IV (siehe Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien, Tafel XLVIII Nr. 6) scheint sehr unwahrscheinlich, ebenso mit Nr. 10 auf Tafel III unsrer Hittiter.

Über die Hieroglyphe für „Frau" s. bereits o. p. 459.

Zum folgenden Zeichen, vielleicht einem Speer, s. bereits auf p. 460. Da dies Zeichen in Izgin Col. IV, 1 neben dem Sichelschwert(?) steht, in Jerabis III, 4 aber, neben einem schwer definierbaren Gegenstande, jedenfalls aber wohl einer Waffe, und sicher einem von dem Kriegsgott getragenen Werkzeug (s. o. p. 460 f.), ebenso wie dieses ein Attribut des Kriegsgottes bezeichnet, da endlich der König sich ebensowohl als SCHWERT seines *í-á(-í)* bezeichnet, wie als SPEER (Hamat V, 2 (bis?); Jerabis III, 4), so wage ich die Vermutung, dass alle drei Werkzeuge genau das bedeuten, was sie darstellen, nämlich respektive Speer, Schwert und Beil(?). Der König hiesse also der Speer des Gottes so und so. In Jerabis III, 4 hiesse er „der Speer des Kriegsgottes, des Speers, des . . . ." Es liegt darum nahe, vor dem Speer oder in der Lücke vor Z. 4 den Kriegsgott zu suchen. Vielleicht haben wir in unsrer Stelle ein Pendant zu dem Passus in Z. 2 f. mit zweimaliger Nennung des Götterpaars. Möglich, dass in der Hieroglyphe vor FRAU (?) eine oder die Frau des hatischen Herakles zu sehen ist, etwa die zweite der beiden Frauen auf dem Doppeladler hinter dem Kriegsgotte bei Boghazköi[1]). Dass diese ihrer Stellung hinter ihm entsprechend mit ihm zusammengehören, bezeugt eine mir von Hilprecht mitgeteilte unveröffentlichte Amulettinschrift mit dem Doppeladler

1) Die erste hat als Hieroglyphe wohl die Faust mit dem Daumen unten.

zusammen mit einer Hieroglyphe für ihn. — Zur Lesung des Speers, dass ihm in der Schaleninschrift resp. *ś-í* und *í-ś* [1]), in Jerabis III, 4 wohl als phonetisches Komplement zu ihm, nicht zur vorhergehenden Beinhieroglyphe gehörig, *í* vorhergeht, in der Schaleninschrift wohl im Nominativ und in Hamat I—III, Z. 3 resp. 2 im Genitiv *á* und in Jerabis III, 4, sowie in Jerabis IV *t́* folgt. Daraus scheint eine Aussprache (*í* +) *ś* + *í* [+ ?] + *t́* + *á* zu folgen. Möglich, dass *ḱ-t́-ía*(oder *ár*) dahinter in der Schaleninschrift auch als phonetisches Komplement dazu zu gelten hat. Dann hiesse „Speer" im Hatischen (*í* +) *ś* + *í* [+ ?] + *ḱ* + *t́* + *ía*. Mit armenischem *ašteai* = „Speer" liesse sich dies Wort garnicht und auch das erste nur schwer vermitteln. Doch könnte aus einem **ešiteai*-*ašteai* geworden sein; vgl. *tasn* = 10 aus **dekm*. Aber *ašteai* ist der Entlehnung aus dem Persischen verdächtig. (Hübschmann, Armen. Grammatik I, p. 102).

Zu [Hieroglyphe](-*m*) = *mio* s. o. p. 451 f.

Zu [Hieroglyphe] mit phonetischem Komplement (-*ś*) = *waji* s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Das folgende Zeichen, eine Handhieroglyphe, habe ich noch in Hittiter p. 134 ff. (s. Tafel II Nr. 12 hinten) für eine Götterhieroglyphe gehalten (doch vgl. schon die Anm. zu Col. II ibidem), so auch die ganz ähnliche Hieroglyphe im Folgenden (ibidem Nr. 13). Das war irrig. Denn der mit dieser jedenfalls identischen Hieroglyphe in Jerabis II, 7 folgt das Zeichen ▫|▫; ebendies aber auch einer davon doch nicht gut zu trennenden Hieroglyphe in Jerabis III, 2 (cf. ibid. Z. 4 gegen das Ende!); ebenso aber auch ferner, jedenfalls als phonetisches Komplement, der dieser Hieroglyphe ausserordentlich ähnlichen Hieroglyphe für „gross", [Hieroglyphe] [2]), in Hamat V, 4. S. dessen Varianten Hittiter Tafel VI unter Nr. 1! Daraus müssen wir schliessen, dass die Handhieroglyphe vor dem Wildstierkopf in Z. 4 von Jerabis I sogut wie die darnach folgende vor dem Kreuz identisch mit dem Zeichen für „gross" ist. Das ist die einfache Lösung von einer Unzahl von Schwierigkeiten, mit denen sich allerdings sicher Niemand ausser mir bis zur Erschöpfung abgequält hat. Und nun dient dem zweierlei zur Bestätigung. 1. Darnach hiesse der hatische Kriegsgott in Jerabis III, 2 der grosse *í-á* (vgl. Jerabis V bei Wright, Empire Plate XXII!) und das stimmt zu anderen Thatsachen. S. o. p. 458. 2. In Inschriften, wo sich die in Rede stehende Handhieroglyphe findet, findet sich unser Zeichen für „gross" (Hittiter, Tafel VI) nicht, und umgekehrt! — Wir haben somit jetzt drei Fälle, in denen der Hieroglyphe P = „gross" *ś* folgt. Also hat dies jedenfalls

1) Dies könnte aber, anstatt phonetisches Komplement zur folgenden Hieroglyphe, = *eso* (*edzo*) = „ich" sein.

2) Hierfür im Folgenden P.

als phonetisches Komplement zu gelten und, da *m-ś* ein Synonym von P ist, ja nach Hamat I, II und III, 2 Passus hinter den Königsnamen (s. o. p. 446) in Hamat II, 2 mit höchster Wahrscheinlichkeit mit *m-ś* wechselt, nach Hamat I, 2 und Ivriz I, 2 aber als phonet. Komplement im Nominativ *i* hat u. s. w., so betrachte ich seine Lesung *medzi*, = armenischem *mets*, nunmehr als sicher. Also die Hieroglyphe für „gross" eine Handhieroglyphe wie die für die höchsten Götter, wie auch für ein Wort für „Herrscher" oder dgl. in Ordasu Z. 2 und Mar'aš Löwe 2 und 6 (s. Hittiter, Tafel III Nr. 10). Vgl. auch Izgin Col. IV letztes Fach. Stellen die Handhieroglyphen die Götter als die grossen, mächtigen dar? Ist vielleicht die Hieroglyphe [Hieroglyphe] (s. Tafel VI, d. Nr. 2 meiner Hittiter) = *waǰi* = „stark" auch ursprünglich eine Handhieroglyphe? Vgl. Izgin II, 2 v. u., Ivriz I, 2 u. Bulgarmaden 1!

Zum Wildstierkopf s. o. p. 456. Da diesem zweiten Wildstier nachher ein zweiter Speer folgt und das dazwischen stehende Kreuz (s. u.) irgendwie Etwas zum Ausdruck bringt, das das Verhältnis des Königs zum Kriegsgott kennzeichnet, so laufen offenbar Wildstier, Kreuz und Speer dem Wildstier, dem Hunde und dem Speer im Obigen parallel und wenn wir uns dann hinter dem zweiten Speer sicher in der Titulatur des Vaters des Königs befinden, so scheint es selbstredend, dass die Attribute davor, die denen des Königs der Inschrift in Z. 2 ff. parallel laufen, nur mehr summarisch als diese, entsprechende Attribute seines Vaters sind. Vgl. nun namentlich die ganze Inschrift von Bor, auch Bulgarmaden 1 f., Jerabis II, 1, 4 und 6 f. und wohl auch Mar'aš Löwe Z. 1 f. gegenüber Z. 3 f. mit ganz analoger Struktur!

Zu [Hieroglyphe](-*m*) = *mio* s. o. p. 451 f.

Zu [Hieroglyphe] mit phonet. Kompl. (-*ś*) s. die o. p. 445 gen. Stellen.

Zur Handhieroglyphe = *medzi* s. o. p. 464 f.

Zum Kreuz s. schon oben. Es findet sich ausser auf dem Amulett Nr. 13 bei Wright, Empire Plate XVI f. sonst noch in Jerabis III, 2 fast unmittelbar vor der Hieroglyphe des Kriegsgottes, auf dem p. 460 f. erwähnten Siegel oder Amulett vor dem hatischen Kriegsgotte unter einem Hundekopf (s. o. p. 461), der wieder unter einer Hieroglyphe für ein Attribut des Kriegsgottes, — schwerlich = der o. p. 460 f. besprochenen Beinhieroglyphe, steht, hinter dieser Hieroglyphe auf dem Amulett 14 bei Wright, Empire Plate XVI f., also dass es klar ist, dass es ein Attribut dieses Gottes ist oder aber auf ein Verhältnis des auf dem Amulett oder Siegel davor stehenden Königs zu ihm Bezug nimmt. Nun ist das Kreuz in unsrer Inschrift ganz parallel mit dem Wildstierkopf, wie die resp. ihnen vorhergehenden Wörter zeigen. Also wird es ein Verhältnis des Königs zu einer Gottheit, demgemäss zum Kriegsgott, andeuten, also parallel dem Hundekopf oben in Z. 3 stehn. Und nun finden wir das Kreuz gerade unter dem Hundekopf auf dem o. p. 460 f.

erwähnten Amulett! Vgl. nun Jerabis II, 6, wo hiernach das Kreuz in der Titulatur des Vaters (!) des Königs dem Hundekopf in der Titulatur des Urhebers der Inschrift entsprechen wird!

ś n m hinter dem Kreuz mag ein Wort, vielleicht einen Genitiv Pluralis auf *ōm*, mag aber auch zwei Wörter *ś-n* und *mio-* = „ein-“ repräsentieren. *ś-n* = *šuno* = „Hundes“? S. o. p. 462 f.!

Zum Speer s. o. p. 463 f.

Für den Namen des Vaters bleibt nach dem obigen nur *ś-ĭ-(ĭ)n* oder, wie auch geordnet werden kann, *ĭ-ś-(ĭ)n* übrig, falls nämlich, was sicher erscheint, das Zeichen hinter = „Sohn“. Siehe unten. Darin ein *Ezin* zu sehen, legt der armenische Personenname *Ezn-ik* „Stierchen“ nahe. Auffallend wäre nur, dass man diesen Namen nicht ideographisch, nämlich nach Analogie von *Mudal-* (bezeichnet durch Mann + Füllenkopf oder geflügeltes Pferd resp. Füllen (?); s. o. p. 456) und *Tšagar-Sa(n)gar* (?) (Mann + Kaninchenkopf: Bulgarmaden 1; „Schalen“inschrift[1]) durch Mann + Stierkopf wiedergab.

Zu + Adler + = *Arz(ṣ)auio* (?) s. WZKM. X, p. 11 ff.

Zu = *ia* s. o. p. 457 ff.

Zu = *Kargamiā* s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Z. 5.

Zu = *waji* s. die o. p. 445 genannten Stellen.

Zur Königshieroglyphe s. o. p. 445.

Zu = *ia* s. o. p. 457 ff.

Zur Volute, vielleicht = „Gott“, s. o. p. 452 f.

Zur Hieroglyphe für „Königin“ oder besser „Herrin“ s. oben p. 453.

Zur Hieroglyphe s. o. p. 453 f.

Zu = *ia* s. o. p. 457 ff.

Zum folgenden Ideogramm mit phonetischem Komplement *r* = *'-ś-t́(á)r* = armenischem *ustr* = „Sohn“ s. Hittiter p. 92 f. und Tafel IV, Nr. 18.

Wegen des = *zap(bh, w)a(i)* = „Kind“ in Z. 5 könnte man einwenden, dass erst davor die Titulatur des Vaters zu Ende sei und darum das Zeichen hinter nicht „Sohn“ bedeuten könne. Aber durch Marʿaš VI, 3 und Marʿaš Löwe Z. 1 (Hittiter p. 92 f.) wird es doch fraglos, dass + = + ein

1) Auf die Möglichkeit, dass der hatische Name *Sa(n)gar(a)* einen armenischem *tšagar* (*i-a*-Stamm) = „Kaninchen“ entsprechen könne, machte schon Reckendorf in Z. f. Assyr. XI, 38 f. aufmerksam.

Synonym von [Hieroglyphe] = *zap(bh, w)a(i)* ist, also dass uns in Z. 5 ein „Kindes-Kind" begegnet. Daraus folgt aber, dass vorher der Enkel des Urhebers, davor aber irgendwie das Wort „Kind" oder „Sohn" genannt worden ist. — Weiter könnte man — d. h. der Mann der Zukunft, der sich nach mir in die Inschriften eingraben wird — mir entgegenhalten, dass in Jerabis II, 6, wo nach meiner eigenen Behauptung p. 465 die Titulatur des Vaters des Urhebers der Inschrift zu erkennen sei, ein Zeichen stehe, das dem ähnlich sei, in dem wir eine Hieroglyphe für „Sohn" sehen und nun behaupten, da jenes dies nicht bedeuten könne — denn erst in Z. 7 komme *ś-ṕ(á)* = „Kind" —, so könne auch das ähnliche in Jerabis I, 5 nicht diese Bedeutung haben. Aber die Zeichen sind doch nur ähnlich. Und dem in Jerabis II ist die in Rede stehende Hieroglyphe in Jerabis I nicht so ähnlich, wie das Zeichen für *ίá* ebendort. Wegen der Eigennamen Σαϱιδηϱαστϱις und *Sariasṯer* (s. o. p. 448 f.) kann man im Auge behalten, ob eine ältere Form für armen. *ustr ast(e)r* (noch älter *astur*?) war, die erst nach *dustr* = „Tochter" zu *ustr* geworden wäre.

Zum vermutlichen „Sichelschwert" [Hieroglyphe] s. o. p. 463. Eine ältere Form der Hieroglyphe in Hamat V, Z. 2. Vgl. die grosse Inschrift bei Boghazköi Z. 1 und die Skulpturen ebendort. Das Sichelschwert hier in Jerabis I nur in der Titulatur des Urhebers der Inschrift (oder: nur erhalten), in Jerabis II auch in der seines Vaters. S. dort Z. 4 und 6.

Das folgende Zeichen [Hieroglyphe], wie hier auch sonst in Verbindung mit dem Sichelschwert. S. Marʿaš Löwe Z. 4 f. und Marʿaš III, Z. 2. *ś* phonetisches Komplement dazu nach unsrer und den genannten Stellen. *m* dahinter dreimal ebendort gerade in Verbindung mit dem Sichelschwert. Daher wahrscheinlich zu deuten: „das Schwert der [Hieroglyphe]s". Möglich aber, dass *m miò* = „ein" zu lesen.

Zum Wort *ś-t́* s. zunächst Jerabis bei Wright Plate XX (*'-ś-t́*) und Izgin Col. IV, Fach 8 (*ś-t́-ί*). Ferner findet sich das erste Zeichen in der „Schalen"inschrift in Marʿaš IV mit *t́* dahinter, in Bulgarmaden 2 mit *ś* davor, lässt also eine Lesung *ś-t́-* als möglich denken. Nun aber steht dieses Zeichen an 2 dieser Stellen in engster Verbindung mit einem Zeichen (Hittiter Tafel III, Nr. 5 und Tafel V unter *β* Nr. 1!), das wir mit dem in Jerabis bei Wright Empire Plate XX vor *'-ś-t́* stehenden identificieren müssen und an unsrer Stelle lesen wir hinter *ś-t́* [Hieroglyphe] (= ') + wohl eben jenem hier dem Nominativzeichen sehr ähnlichen Zeichen. Also wird das erste Zeichen in der Schaleninschrift wohl *'-ś-t(-ί)* zu lesen sein. Nach Bulgarmaden 2, der Schaleninschrift und der kürzlich von Hayes Ward im American Journal of Archaeo-

logy 1898 p. 163 veröffentlichten Siegelinschrift[1]) bezeichnet das Zeichen hinter *ś-t́* und ⌇ jedenfalls einen Herrscher über ein Gebiet, also wird *'-ś-t́* ein Adjektiv dazu sein. Dessen Ideogramm scheint nach dem Obigen das erste Zeichen in der „Schalen"inschrift zu sein und dies könnte einen Zweig vorstellen. „Zweig" heisst im Armenischen *ost* = älterem **ozdo* und dgl. Möglich daher, dass das dem Ideogramm entsprechende Wort *osti*(*o*) oder *ozdi*(*o*) zu lesen ist.

Die folgende Volute ist, wie schon oben bemerkt, nicht mit dem Ideogramm für „Gott" oder Ähnliches, noch auch mit dem Nominativzeichen, noch auch mit einem vielleicht für *Hatí* zu verwechseln. Die Identität mit dem Halbkreis — die ich noch in meinen Hittitern (s. Tafel III, Nr. 5 und Tafel V *β*, Nr. 1, wo allerlei nicht zusammengehöriges zusammengetragen ist) nicht erkannt hatte, ergiebt sich aus den oben genannten Stellen, wo beide wohl mit dem Adjektiv *'-ś-t́*(*-í*) verknüpft sind, und speciell aus der dort genannten Siegelinschrift, der Schaleninschrift und Bulgarmaden, wo beide des Königs Verhältnis zu resp. Kilikien, *Arzauiā* (?) und *Kargamiš* ausdrücken. Diese Volute (= Halbkreis) findet sich neben der anderen niedrigeren Volute = Gott (?) und dem Nominativzeichen ᘯ in Hamat I—III, 1 und Bulgarmaden (s. dort für die beiden ersten Zeichen Z. 2 und 3), der Halbkreis neben der niedrigeren Volute in Jerabis II. Endlich findet man die Hieroglyphe für *Hatí* (?) in Andaval 1 neben dem Nominativzeichen und vielleicht in Fraktin neben der (ursprünglich) niedrigeren Volute. Die vier Zeichen sind also, so ähnlich sie einander in verschiedenen Inschriften sind, von einander zu trennen. In meinen Hittitern ist mir, wie Tafel V *β*, Nr. 1 zeigt, eine genaue und reinliche Scheidung noch nicht gelungen[2]). — Die oben genannten Stellen ver-

1) Seiner Güte verdanke ich einen Abdruck auch dieser Inschrift.

2) Vielleicht auch jetzt noch nicht. Freilich, dass und wo die ersten drei zu unterscheiden sind, scheint mir jetzt festgestellt. Und dass das ähnliche Zeichen in Andaval 1 von allen dreien zu trennen ist scheint auch sicher. Aber die Beischriften von Fraktin bereiten mir immer von Neuem Schwierigkeiten: Die Volute über der Hieroglyphe für „Herrin" oder „Königin" scheint sicher = der an entsprechender Stelle in Jerabis I, 2 und 5 und Jerabis III, 3, also = „Gott" oder irgend einem Ausdruck für eine sehr hohe „Würde". Davon scheint aber das ähnliche Zeichen vor der Göttin verschieden. Wiederum spricht die Analogie dafür, dass die Volute über dem ersten ⍋ = „Herr" vor dem Gotte mit diesem identisch ist. Aber die zwei Beischriften und der Anfang der grossen Inschrift von Boghazköi sowie Kölitolu Z. 2 (mit der Volute = „Gott" (?) über ⍋) legen es sehr nahe, dass sie auch mit dieser Volute identisch ist. Sind also die vier Voluten bei Fraktin identisch, also dass rechts von Gott und Göttin resp. zu deuten wäre: „Des Landes Herr, *Šandā* (?), der Herr" und „des Landes Herrin (?; lies *t́í*?), *Pharnā* (?), die Mutter (*m-'* = *Mα*), die Herrin"? Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, fiele die wichtigste Stütze für

langen dafür eine Bedeutung wie „Herrscher". Nun hat das Zeichen in Jerabis I, 5 als phonetisches Komplement vor sich ʼ, in der Schaleninschrift gegen den Schluss — denn so ist wohl gegen Hittiter p. 85 zu ordnen — *á*, in Jerabis bei Wright l. c. Plate XX hinter sich wohl ʼ und in der Schaleninschrift im Anfang, wo es hinter dem o. p. 467 f. besprochenen Zeichen erscheint, vielleicht ♀ = *ṕ* (d. i. *p*, *b*, *w* und ähnlich) oder *w*, falls dies nicht mit dem folgenden Zeichen zusammengehört. Nun haben wir aber Hittiter p. 99 ff. ein hatisches, pseudoidiographisch ʒ (+ ↑) geschriebenes *arwai-* = armenischem *ark'ai* erschlossen. Wir halten es daher vor der Hand für möglich, dass wir in dem hohen Bügel = Halbkreis, statt in ◁▷, dessen eigentliches Ideogramm zu sehen haben.

In dem folgenden Zeichen muss man wegen des Folgenden wohl den Namen des Grossvaters sehn.

Zur Hieroglyphe „Hand mit Messer" mit phonetischem Komplement *t́*, = *h(a)t́* = *hat* in armen. *hat-an-el* „schneiden", als Ausdruck für *Hatio* = armenischem *Hay* = „Armenier", siehe WZKM. X, 17 f. und Hittiter p. 2 ff. Nach Feststellung des Armenismus unsrer Inschriften kann man meiner Ansicht nach über dessen Lesung nicht mehr zweifelhaft sein. Neuerdings hat allerdings Jemand, der von den Inschriften Nichts versteht, trotzdem aber als „Fachgenosse" mitreden zu dürfen glaubt, behauptet, die Hieroglyphe sei gar keine Hand mit Messer, vielmehr mit Bohrer oder Grabstichel oder dgl. (*gimlet or style*) und könne darum nicht den Begriff „schneiden" darstellen. Vielleicht sieht sich dieser Hittitologe einmal den Anfang der Inschrift V (IV) von Hamat in der neuen Veröffentlichung von Rylands (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 1898 vor p. 263) an. Ich glaube, dass er dann seine Behauptung zurücknehmen wird. Das Instrument in der Hand dort kann nur ein Messer sein und übrigens pflegt man Grabstichel oder Bohrer beim Gebrauch nicht so zu halten, wie das Messer in der Hieroglyphe von der Hand gehalten wird. — Die Schreibung *h(a)t́(-t́)-í* deutet eher auf einen Genitiv als auf einen Nominativ. Den Nominativ *Hatio* pflegt man *h(a)t́(-t́)-á* oder *h(a)t́-í-á* oder *h(a)t́(-t́)* zu schreiben (Hamat IV, 1; Mar'aš Löwe Z. 4 u. 7; Izgin Col. 3, Z. 5 f.; Jerabis II, 2 u. 8).

---

die Annahme, dass die Volute in Andaval Z. 1 einen Landesnamen, nämlich *Hati* bezeichnet. Dann hindert Nichts, darin ein Adjektiv zum vorhergehenden oder folgenden *ś-r* = „König" zu erkennen und demgemäss im folgenden *t́* oder in diesem und dem vorhergehenden ⟨Zeichen⟩ (= *ár* oder *íá*; s. o. p. 457 ff.) phonetische Komplemente zu diesem Adjektiv. Nun kennen wir wohl ein Adjektiv *(á)r-t́* (s. o. p. 449). Vielleicht ist also die Volute von Andaval die Hieroglyphe dafür. Was ist von dem ähnlichen Zeichen in Bulgarmaden Z. 5 (vor ʼ *ś (á)r* (oder *íá*) *m*, vielleicht = *Asoriōm* = der Assyrer) zu halten?

Zu [Hieroglyphe] + *r* = *ś t́-r* = „Sohn“ s. Hittiter p. 92f. und oben p. 466.

Zu [Hieroglyphe] = *ś-ʒ́(w)(á)(-í)* = „Kind, Sohn“ = armenischem *zav-a-k* siehe ZDMG. 48, 279; 282f.; 337; 458 und Hittiter, p. 92f. Mit *í* am Ende, falls in Mar'aš Löwe Z. 1 das *í* hinter [Hieroglyphe] zum Vorhergehenden statt als phonetisches Komplement zum Folgenden, oder das hier folgende *í* als phonetisches Komplement zur Hieroglyphe für „Kind“ statt zum folgenden (*í*)*n* gehört. S. o. p. 459 u.

Zum Eselskopf = (*í*)*n*·s. o. p. 450f. und p. 459 u.

Zum folgenden Tierkopf s. o. ibidem.

Zu *m-ś* (wozu jedenfalls zu ergänzen) = „gross“, wenn nicht phonetischem Komplement zum vorhergehenden Tierkopf, s. o. p. 464f. Vielleicht folgte im Folgenden der Name des Urgrossvaters, zu dessen Titulatur der Tierkopf (hinter „Enkel“) bereits gehörte.

Das wäre eine philologische Erklärung von Jerabis I. Sie ist zugleich eine philologische Erklärung eines nicht unbeträchtlichen Teils von den übrigen Inschriften. Sie wird Manchem eine nicht geringe Enttäuschung bereitet haben. Diese würde noch grösser werden, wenn er es versuchen sollte, mit den oben errungenen neuen und den früher von mir veröffentlichten Resultaten ausgerüstet in die anderen grösseren Inschriften einzudringen. Eine Fülle überwältigender neuer historischer Thatsachen ist nicht darin niedergelegt. Aber wer konnte diese erwarten, der sich nicht der Erkenntnis verschloss, dass die Inschriften zumeist aus einer Zeit stammen, in der die hittitisch-hatischen Staaten eine selbständige Rolle nicht spielten und darum von erhebenden Kriegs- und Waffenthaten Nichts zu berichten war. Die Inschriften geben uns genau so Viel und so Wenig, wie zu erwarten war. Sie lehren uns vor Allem immer klarer die armenische Sprache kennen, wie sie um 1000 v. Chr. aussah und überliefern uns Mancherlei von der Religion eines altindogermanischen Volkes. Sie geben uns aber namentlich durch ihr blosses Vorhandensein höchst wichtige Aufschlüsse über die Urgeschichte der Armenier und der Indogermanen überhaupt. Wem das zu Wenig ist, den können wir leider nicht mit Viel mehr befriedigen.

Die arabischen Eigennamen in Algier.

Von

Albert Socin †.

§ 1. Man kann sich lebhaft vorstellen, dass die in ihrer ganzen Art von europäischen so verschieden klingenden und bald so, bald so ausgesprochenen Namen der Eingeborenen in Algier die französischen Civil- und Militärbehörden öfters zur Verzweiflung brachten. Es liegt daher nun, und zwar bereits seit einer Reihe von Jahren, ein Buch vor, das offiziell dazu bestimmt ist, wenigstens eine gewisse Einheit in der Schreibung dieser Eigennamen herzustellen. Auf dem Titel desselben steht: „Gouvernement général de l'Algérie. Exécution de l'art. 20 du décret du 13 mars 1883. Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms des indigènes, établi en vertu de l'arrêté de M. le Gouverneur Général de l'Algérie du 27 mars 1885. Alger. — Adolphe Jourdan, Libraire-éditeur. 1891". Es ist ein stattlicher autographierter Band von 393 Seiten zu zwei Kolumnen; die Namen sind in arabischen Lettern und daneben in Transskription wiedergegeben: nach letzterer richtet sich die alphabetische Reihenfolge. Eine nähere Untersuchung des Buches schien mir von Nutzen sein zu können und interessierte mich zunächst im Hinblick auf die maghrebinischen Dialekte; ich durchging das Werk zunächst auf dem Lande, fern von litterarischen Hilfsmitteln[1]), lernte Manches daraus und möchte nun meine Eindrücke möglichst kurz wiedergeben, immerhin hoffe ich, dass meine Studien nicht ganz resultatlos sein werden[2]).

§ 2. Im Allgemeinen erhält man, und zwar schon aus der Vorrede, die teilweise etwas ungeschickt ist, den Eindruck, als ob zur Lösung der Aufgabe nicht genug Sachverständige, d. h. Arabisten zugezogen worden seien; an solchen mangelt es ja doch in Algier glücklicherweise heute weniger als je! Schon was über die Abteilungen der 13 500 hier aufgeführten Namen p. VI der Vorrede

1) Namentlich fehlte mir zum Vergleichen Marcelin Beaussier's Dictionnaire pratique arabe-français, Algier 1887, welches vortreffliche Werk auch manche Eigennamen enthält. Im Folgenden wird es einfach mit Beaussier angeführt.

2) Die hier folgenden Bemerkungen wurden nach Art einer Grammatik in Paragraphen geteilt; es geschah Dies, um dieselben leichter citieren zu können.

gesagt ist, erregt Verwunderung. Es werden unterschieden: mit pr. (prénoms) männliche Personennamen; mit f. (féminin) „les noms de femmes“, also weibliche Personennamen. Alle andern, mit keinem Sigel aufgeführten Namen sollen „noms patronymiques“ sein. Beigefügt wird, dass auch Namen, die als „prénoms“ bezeichnet seien, eventuell „noms de famille“ werden können (wie z. B. im Französischen Louis, Henri). Im Wörterbuch sind freilich bloss relativ wenige Namen als „pr.“ aufgeführt; wer mit den Namen der Araber vertraut ist, weiss aber von vornherein, dass Familiennamen bei denselben zum mindesten eine ganz andere Rolle spielen als bei uns. Es ist daher kaum möglich, alle die im Wörterbuch mit keinem der obengenannten Sigel (besonders „pr.“) ausgezeichneten Namen als Familiennamen zu fassen, vor Allem nicht die zahlreichen mit *bū* (ابو) und *ben* (*bel*) zusammengesetzten. Auch dass die Regierung ihren arabischen und berberischen Unterthanen nun plötzlich, um sie den französischen Staatsbürgern gleichzustellen, Familiennamen octroyiert hätte, ist kaum anzunehmen. Jedenfalls sind wir daher eher geneigt, den grössten Teil der unbezeichneten Namen ebenfalls als persönliche, in diesem Sinne mehr als „prénoms“ — damit verbindet eben der Araber auch keinen rechten Begriff — zu betrachten, denn als Familiennamen.

§ 3. Was nun die Transskription[1]) betrifft, so ist dagegen, dass einige der arabischen Laute in der Transskription nicht mit einfachen Zeichen sondern mit zwei Buchstaben umschrieben wurden, in Rücksicht auf die Schwierigkeit der Erklärung solcher Zeichen vom praktischen Standpunkt Nichts einzuwenden. Zu bedauern ist nur, dass es den Verfassern des Wörterbuchs — wohl vom ästhetischen Standpunkt aus — unmöglich erschien, solche einfache, zufällig durch Doppelkonsonanz bezeichnete Laute, in der Transskription als geschärft zu bezeichnen, z. B. „Nechad“[1]) نشّاد p. 300; „Nedjar“ نجّار p. 301; „Fekhar“ فخّار p. 142; vgl. auch „Benéchaoui“ بن الشاوى neben „Beneddif“ بن الضيف p. 41. Das Aufgeben der Doppelung ist vom sprachlichen Standpunkt ein schwerer Missgriff. — (Es ist übrigens, nebenbei gesagt, nicht zu läugnen, dass auch sonst gelegentlich Unterdrückung der Doppelung eines Konsonanten vorkommt; man bemerke die Schreibung

1) Die dem Wörterbuch direkt entnommenen Wörter, welche also nach der in demselben üblichen Transskription angeführt sind, pflegen hier in „ “ eingeschlossen zu werden; Wörter nach wissenschaftlichem System transskribiert, sind in *Kursiv*-Schrift wiedergegeben. Was die arabischen Buchstaben betrifft, so ist die maghrebinische Unterscheidung von ڢ (*f*) mit unterem Punkt und ڧ (*ḳ*) mit oberem Punkt, wie sie sich im Wörterbuch findet, nicht beibehalten worden, sondern die Zeichen sind durch ف und ق ersetzt worden.

„Oum أُمّ“ Mutter, in zusammengesetzten Namen p. 317 ff., sowohl vor konsonantischem als vokalischem Anlaut.)

§ 4. Die Laute, welche dem Arabischen speciell angehören, im Französischen also nicht vorhanden sind, wurden, da das Wörterbuch speciell auf letzterer Sprache basiert, nicht besonders bezeichnet; es wird also kein Unterschied zwischen ح und ه, ذ und ض, ت und ط, ك und ق (siehe unten), س und ص in der Transskription gemacht. In Bezug auf die Vokale ist vor Allem hervorzuheben, dass die Quantität derselben, von der ja doch so vielfach der Ton abhängt, nirgends angegeben ist. Augenscheinlich wollte man bei den Leuten, für welche das Buch bestimmt ist, nicht nur keine Unterscheidungsgabe für fremde Laute voraussetzen, sondern denselben, so sehr Dies im Interesse der Sache gelegen hätte, auch nicht zumuten, etwas Neues zu lernen: man zog das Verharren auf einem niedrigen Standpunkte inbezug auf die Transskription dem Versuche vor, die Beamten dadurch, dass man höhere Anforderungen an sie stellte, zu erziehen; Gebildete von Postbeamten z. B. dürften von sich aus mit dem, was hier geboten ist, wenig zufrieden sein. Wenn z. B. p. 204 „Kara“ zugleich Transskription von قارع, كارع, قارة und قرعة ist, so ist entschieden der Spielraum zu weit. Es bleibt nichts Anderes übrig, als zu vermuten, dass die Mitglieder der Kommission, welche die Transskription aufstellten, selbst ihrer Aufgabe nicht recht gewachsen waren, die darin bestand, sich in erster Linie auf den Boden des arabischen Lautsystems zu stellen. Dadurch, dass Dies unterblieb, kam eine Arbeit zu stande, welche Niemanden, am allerwenigsten die Araber, befriedigen kann, geradezu eine Bureaukratenarbeit, die den modernen Anforderungen in keiner Weise gerecht wird.

Nach unserer Ansicht wäre ein besseres Resultat erzielt worden, wenn man, von einem mehr wissenschaftlichen Standpunkt ausgehend, gewisse elementare Lautregeln vorauszuschicken nicht unterlassen hätte. Dass beispielsweise ث heute wie ت gesprochen wird, wäre in der Einleitung zu erörtern gewesen; wenn „Bouteldja“ p. 84 einmal als Umschrift von بوتلجة, das andere Mal von بوثلجة erscheint, kann zweifellos der Verdacht entstehen, es lägen zwei verschiedene Namen vor. Am schlimmsten steht es beim ق, das bekanntlich einerseits als *k* der hinteren Gutturalreihe (*ḳ*), andrerseits (namentlich von den Beduinen) als *g* (ڨ) gesprochen wird. Es sind in der That zwei verschiedene Laute aus ق entstanden. Aber so wie bei einem niederdeutschen Herrn „Schulte“ und einem oberdeutschen Herrn „Schultze“ ist es doch nicht, denn der Wechsel der Aussprache ist heute noch lebendig; es hätte daher unserer Ansicht nach genügt, auf ihn hinzuweisen, statt so manche Namen doppelt zu bringen, z. B. „Bergoug“ برقوق p. 45 neben „Berkouk“

برقوق p. 46; in Bougandoura بو قندورة p. 65 neben „Boukandoura" بو قندورة p. 70. Dadurch wird doch eben der Schein erweckt, dass verschiedene Namen vorliegen, während augenscheinlich bloss die Aussprache bald so, bald so ist. — Einige Bedenken erregt übrigens auch, dass so manche Namen einmal mit ق, das andere Mal mit ك geschrieben sind, z. B. p. 121 درك الجّار „Derkeldjar" neben درق الجّار „Dergueldjar"; für „Kahlouche" p. 202 wird قحلوش und كحلوش gegeben; neben „Kordoghli" كردأغلى p. 230 (wohl = „Kurdensohn") steht p. 231 „Kourdourli" قوردورلى. Weniger von Bedeutung ist es, das س bald mit *s*, bald mit *c* (*ç*) umschrieben ist, z. B. p. 212 „Kerbouci" قربوسى neben p. 213 „Kerbous" قربوس, bisweilen sogar durch *ss*, z. B. „nefoussa" نفوسة p. 302.

§ 5. Unter den Eigentümlichkeiten, die den Vokalismus der Sprache betreffen, erscheint auffällig, dass die sogenannten emphatischen Laute gemäss der Transskription des Wörterbuches in Algier so geringen Einfluss auf den Klang der Vokale ausüben, speciell, dass bei solcher Nachbarschaft der Vokal *a* meist mit *e* wiedergegeben wird; allerdings mag dieses *e* im Französischen als dumpfer Laut zu verstehen sein. Wenn wir den Buchstaben T aufschlagen, so finden wir p. 356 „Ta" nach Obigem sehr natürlich als Äquivalent von تا und طا; sonst aber für طَ (und تَ) bloss vor *'ain*, bisweilen vor ه, ق, ر, z. B. „Tarika" طريقة p. 360 und im Worte طيّب; von p. 361 an finden sich eine Masse anlautender طَ in offener und geschlossener Silbe mit „Te" transskribiert. Allerdings habe ich selbst im Marokkanischen (vgl. Zum Arab. Dialekt von Marokko, Abhdl. der phil.-hist. Classe der Kgl. S. Ges. der Wiss., Band XIV, S. 170, Z. 9) das Wort für Weg einmal *ṭĕrīg*, das andere Mal *ṭarīg* geschrieben; es ist also doch wohl nach *ṭ* prinzipiell ein einfacher Schwalaut als möglich anzuerkennen. Dies trifft jedoch für den emphatischen Laut in geschlossener Silbe kaum zu; am wenigsten bei anlautendem ص, vgl. p. 336 ff.; an die durchgehende Richtigkeit von Transskriptionen wie „Sehba" (f.) صهباء p. 343: „Sedreddim" صدر الدّين p. 342 ist schwer zu glauben. Hierher gehört auch, dass für بصباص p. 27 „Basbas", p. 48 „Besbas" geschrieben ist, als ob zwei verschiedene Wörter vorlägen! — Bei ق kommen so viele Verwechslungen mit ك vor (vgl. § 4), dass beinahe zu glauben ist, es werde ق nicht mehr als Guttural der h i n t e r e n Reihe gesprochen. Aber dass „Kelkaf" für قلقاف und كلكاف, „Kelkal" für قلقال und كلكال p. 209 und sogar „Kemer" für قمر p. 210 („Mond") gesprochen werde,

ist doch zu bezweifeln. Eine Einwirkung des Konsonanten auf die Vokalfärbung ergiebt sich daraus, dass der Doppellaut *ai* nach *ḳ* bewahrt wird, z. B. p. 209 „Kéicerli" قيصرلى, „Kéichah" قيشاح, „Kéidoum" قيدوم (vgl. § 20 b). Allerdings übt der aus ق entstandene Laut *g* (mit ڨ bezeichnet § 4) keinerlei Einfluss auf den folgenden Vokal aus, vergleiche p. 151 ff.; man findet „Ga" für ڨ mit folgendem ح, ء, ع; p. 162 ff. „Gu" vor *e*- und *i*-Vokal. Dagegen ist wohl wieder das allzuhäufige Vorkommen des *e*-Lautes nach خ, p. 219 ff., zu beanstanden, obwohl „Kha" p. 217 ff. auch vorhanden ist; aber auch „Fekhr" für فَخْر p. 142, also *e* vor *ḫ*, spricht man nicht. Bei anlautendem ح ist selten „He" (vgl. aber „Hebbad" حبّاد, „Hebheb", „Hebhoub") geschrieben, sondern mit Recht fast immer „Ha", vgl. p. 171 ff. Im Grossen scheint aber der Einfluss, den *ḥ* auf folgendes kurzes und langes *i* ausübt, in der Transskription nicht zu seinem Rechte gekommen zu sein. Auch auf den vorhergehenden Vokal wirken bekanntlich wie *ḫā* auch *ḥā* und *ʿain*, zum Teil auch *hā* ein, vgl. unter „Ma" p. 258 ff., wo nicht bloss „Mahboub" محبوب und in offener Silbe „Mahammed", sondern auch „Mahcene" für مُحْسن und „Mahiddine" für محى الدين (sic) zu beachten sind. — Auf weitere Untersuchungen des Einflusses der Konsonanten auf die Vokale, z. B. der Labiale auf die Entstehung vor *u*-Lauten einzugehen, müssen wir uns hier versagen.

§ 6. Eine Inkonsequenz der Transskriptionsweise, welche die Araber stören wird, zeigt sich in dem Schwanken zwischen Anwendung und Nichtanwendung des französischen e muet, wovon jede Seite Beispiele liefert. Leider ist übrigens das Buch auch durch zahlreiche Schreibfehler entstellt; bloss der Arabist kann in solchen Fällen wissen, ob der Text in arabischen Lettern oder die Transskription die richtige Lesung bietet. Diskrepanzen zwischen Schrift und Aussprache wären an und für sich ja zu begrüssen, wenn wir sicher sein könnten, dass die Schreibung der Namen in arabischer Schrift stets die etymologisch gebräuchliche der Eingeborenen, die Transskription stets die Aussprache, wie sie im Munde des Volkes lebt, wiedergäbe, also Lauttransskription, nicht Schrifttransskription repräsentierte. Es scheint jedoch schon nach der Vorrede, dass der oder die Verfasser des Wörterbuches in dieser Beziehung keine ganz klaren Begriffe hatten. Mindestens scheint es fraglich, ob sie sich stets genau nach der Aussprache der Worte erkundigten; so finden wir p. 72 „Boukhcha" geschrieben, das einem بو خشّة entsprechen soll; معضّل (sic, ohne Punkt) p. 291 ist mit „Mokeddel" wiedergegeben, während es doch

wohl der alte Bekannte *mufaḍḍal* (vgl. daneben „Fodîl“ فضيل p. 148) ist. Namentlich in Bezug auf die Vokale ist Vieles anzuzweifeln: dass in „Kdrouci“ قدروسي p. 206, „Kraoun“ قرعون p. 232 keine Vokale nach dem ersten Laute stehen sollten, erscheint doch recht wenig wahrscheinlich.

§ 7. Besonders ist im Interesse der Genauigkeit zu bedauern, wie der Artikel bei den Eigennamen nach Vorrede p. VI eingestandenermaassen als quantité négligable betrachtet und nur bei den vokalisch anlautenden Namen, d. h. wenn er selbst seinen vokalischen Anlaut verloren hat, als wesentlich betrachtet wird; „el“ zu schreiben hätte wohl die alphabetische Anordnung des Buches beeinträchtigt. Nur ganz selten werden Ausnahmen gemacht; so steht p. 189 „Hedjerci“ neben الهجرسي. Dagegen schlage man den Buchstaben L p. 235 nach; er beginnt mit „Laab“ الاعب; das *l* ist in zahllosen Fällen Artikel und ال geschrieben.

Die Verkennung der konsonantischen Natur des *ʿain* geht nun hier so weit, dass wenn der Artikel vor einen mit *ʿain* anlautenden Namen tritt, der Vokal des Artikels ebenfalls schwindet und das *l* desselben einfach mit dem *ʿain* gerade so verbunden wird, als ob *ʾa*, beziehentlich *a* (mit Unterdrückung des Kehlkopfverschlusses) folgte; neben (richtigem, d. h. im Maghrebinischen durchaus berechtigtem [Lerchundi, Rudimentos p. 32]) „Labjod“ الابيض p. 236, „Lahmer“ الاحمر p. 240, steht also „Ladel“ العدل p. 237, „Labidi“ العبيدي p. 236, selbst „Lazzouz“ العزوز p. 251. Ähnliches findet sich bisweilen bei Lerchundi. Da der Artikel im Maghreb so häufig als vokalisches *l* klingt (ohne Vorsatz eines Vokals; vgl. auch: „Lascarim, lascar“ u. s. w. für العسكر im Glossario etymológico de las palabras españolas ... del orígen oriental por Leopoldo de Eguilaz y Yanguas, Granada 1886, p. 436), so ist es verzeihlicher, dass der Konsonant *ʿain* überhört wurde; freilich müsste festgestellt werden, wie weit Dies für die Volkssprache von Algier zutrifft.

§ 8. Seite VI und VII der Vorrede ist davon die Rede, dass sowohl aus *ben* als aus *bou* mit folgendem Artikel „*bel*“ (beziehentlich bei Sonnenbuchstaben *ber*, *bes* u. s. w.) entstehen könne; vgl. in dieser Beziehung auch Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, Band I, p. XXIV, Anm. 3. Diese Regel geht zwar nicht durch; man findet z. B. p. 41 „Benettayeb“ بن الطيب, andrerseits p. 74 ff. manche mit „Boul“ anfangende Namen. Da neben „bou“ Vater auch „ba“ با (der alte Akkusativ) p. 23 ff. vorkommt, so wird *bel* wohl eher aus *bā-el*, *bal* entstanden zu denken sein. Dies ist jedoch unerheblich; die Hauptsache ist, dass im Wörterbuch die meisten

dieser Wörter in arabischer Schrift mit بال beginnen; schreiben denn die Eingeborenen, deren Namen mit بو آلْ oder ابن آلْ beginnen, ihren Namen wirklich auch schon nach dem Laut oder soll ihnen diese Schreibung etwa gar octroyiert werden? In einzelnen Fällen ist übrigens zu beweisen, dass die Schreibung unrichtig ist, z. B. bei „Berramdan" بالرّمضان p. 47; رَمضان hat unseres Wissens auch als Name eines Menschen nie den Artikel, vgl. „di Ramdan" p. 349. So angenehm es wäre, auf diesem Umwege, bei der Komposition mit *ben*, von manchen Eigennamen zu erfahren, dass sie eigentlich den Artikel haben (vgl. § 7), muss man sich hier stets vor Augen halten, dass man sich also nicht auf den arabisch geschriebenen Text verlassen darf. Wir vermuten sogar, dass derselbe gar nicht aus einheimischen Quellen stamme, sondern einer gewissen oberflächlichen Kongruenz der Aussprache zuliebe zurecht gemacht sei. Wahrscheinlich ist übrigens, dass bei diesen Komposita meistenteils Eigennamen mit *ben* (nicht mit *bu*, *ba*) vorliegen; da aber jede Kontrolle fehlt, ist darüber selbst bei den Namen, die mit Sonnenbuchstaben beginnen, keine Gewissheit vorhanden. Warum ist übrigens p. 46 plötzlich einmal „Berrached" بر الراشد geschrieben? Bei Namen, mit denen der Artikel verwachsen ist, und bei welchen er den vokalischen Anlaut eingebüsst hat (§ 7), findet sich zumeist *bell* (*berr*, *bess*, *bett*, *bezz* u. s. w.), z. B. p. 39 „Bellasmeur" بالاسمر; aber ebendaselbst steht „Bellemdjahed" بآلمجاهد sic (und viele ähnliche Beispiele): *ellemǵāhed* für آلْمُجَاهِد, mit Doppelung des *l* des Artikels vor prothetischem Vokal ist im Maghreb möglich, so z. B. in Marokko und Tripolis *ellegṣīr* = آلْقصير vgl. Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis p. 210.

§ 9. Für die Lautlehre des Arabischen wäre es von Interesse, mittelst der Transskription der hier in Betracht kommenden Eigennamen die Frage zu verfolgen, welche Verbindungen von zwei Konsonanten im Anlaut eines Wortes als möglich betrachtet werden dürfen, falls nur eine hinreichende Garantie für konsequente Lautauffassung bei diesen Namensformen gegeben wäre. Immerhin können aus dem Gegebenen einige Schlüsse gezogen werden, die zur Kontrolle anderer auf genauerem Hören beruhender Ergebnisse dienen werden. So werden natürlich alle Verschlusslaute zunächst mit den eigentlichen Liquiden *l* und *r* unvermittelt verbunden, also *bl*, *br*, *dl*, *dr*, *gl*, *gr*, *kl*, *kr*, *tl*, *tr*. Ebenso steht es mit den Spiranten *f*, *ẖ* (*kh* خ) und *ǵ* (*gh* غ), während *š* (*ch* ش, vgl. etwa § 3) merkwürdigerweise nicht als Anlaut einer solchen Verbindung,

sondern nur hinter *ḳ* und *ṭ* gelegentlich vorkommt (nicht hinter *b*). Ferner giebt es Verbindungen von Explosivlauten mit andern Liquiden: *bm*, *km*, *kn*; von Explosivlauten mit ihresgleichen *bd*, *kb*, *kd*; von Spiranten mit Explosivlauten *ft*; von Explosivlauten mit Zischlauten: *bs* (*bc*, *bç*), *ks*; dazu *fz*, *fs*; von Explosivlauten mit Spiranten: *dḫ* (*dkh*), mit Affrikaten *bǵ* (*bdj*). Ferner Verbindungen von Zischlauten mit Explosiven: *sb*, *zb*, *sd*, *zd*, *zg*, *sk*, *zk*, *st*; mit Spiranten *zġ*; mit Liquiden *sl*, *zl*; *sm*, *zm*; *sn*, *sr*, *zr*. Von Liquiden kommen nur *m* und *n*, wohl als silbenbildende Anlaute in Betracht: *md*, *nb*, *mk*, *mt*, *mġ*, *ms*, *mz*, *nz*, *mǵ*, *nǵ*, *mr*, *nm*. Diese sind die als möglich angenommenen Doppellaute; Fälle wie „Ghtrif“ غطريف p. 159 wollen wir übergehen (vgl. § 6).

§ 10. Die Eigentümlichkeiten, welche die maghrebinischen Dialekte in Bezug auf die Aussprache der Konsonaten aufweisen, treten bei Eigennamen, namentlich wenn es althergebrachte sind, nicht so zu Tage, wie bei andern Ausdrücken. So findet sich p. 134 „Djezzar“ جزّار, dagegen p. 389 bereits „Zezzar“ nach einem im Nordafrikanischen vielfach bekannten Lautübergang des ج vor *z*; vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte I, p. XXII unter N. 3; ebenso steht „Bouchedjera“ بو شجرة p. 58 neben der volkstümlichen Aussprache „Boucedjera“ بو سجرة p. 56 vgl. Stumme, ebds. S. XXI unter N. 1. — In Bezug auf Lautübergänge fällt جاسم „Djacem“ p. 123 auf; man ist geneigt, es mit قاسم „Kacem“ p. 201 zu idendificieren, wie „Djebrit“ جبريت „Djebrit“ p. 126 mit dem bekannten Worte كبريت. Der Übergang von *ḳ* und *k* in die Affrikaten ist in § 162 ff. des zweiten Bandes meines Diwans aus Centralarabien weitläufig besprochen und lässt sich sonst im Maghreb unseres Wissens nicht nachweisen.

§ 11. Dass *j* und *w* mit einem kürzesten Vokalauslaut (Schwa), also *jĕ* und *wĕ*, leicht in *i* und *u* übergehen, ist bekannt (vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte I, p. XXV f.); man denke an *uzīr* „Wezir“, *iḳūm* „er steht auf“. Aber wie man in Marokko *uḳt* für وَقْت sagt, so tritt auch in den algierischen Eigennamen vielfach (freilich nicht immer) der Übergang in den Vokal ein, wo *wa* oder *ja* in geschlossener Silbe stehen; so z. B. nicht bloss in „Ouriga, Ourika“ وريقة, وريقة (beides = „Blättchen“) p. 318, sondern auch in „Ould“ eig. وَلَد p. 316; „Ourka“ eig. وَرَقة und وَرْقاء p. 319 und „Ourgueddheb“ ورق الذهب („Goldblatt“) p. 318; „Ouzza“ وزّة („Gans“) p. 320; „Outouat“ وطواط p. 319; „Louffad“

الوقّان und ähnliche p. 256; „Louzouaz“ اللَوزوْاز p. 257; selbst „Metoukkel“ steht für مُتَوَكّل p. 287. Wenn sich nicht gelegentlich Analogiebildungen zu solchen Zusammenziehungen fänden, wäre es beinahe schwer daran zu glauben: „moukkel“ موكّل fondeur de pouvoirs bei Gorguos, Cours d'Arabe vulgaire, Première partie, Paris 1849, p. 240; „mra moussekha“ femme malpropre (مُوسَّخة) bei E. Daumas, La vie arabe, Paris 1869, p. 183, doch „Mouffok“ für مُوَفّق p. 293 (aber „Mouelled“ für مولّد ebds.).

§ 12. Bevor wir von der Lautlehre zu Bemerkungen über die Formenlehre übergehen, wäre eine Anzahl fremdsprachlicher oder altüberlieferter Eigennamen auszuscheiden, kurz Namen, deren Bildung ausserhalb der Gesetze der modernen arabischen Bildungen fällt. In erster Linie gehören hierher die berberischen Namen, z. B. nach Dr. Stumme die mit vorgesetztem *u* „Sohn“ p. 312 ff. gebildeten Männernamen; sodann die die feminine Discriminente *t* aufweisenden Frauennamen. Dieses *t* tritt bald vorn, bald hinten, bald vorn und hinten zugleich auf; z. B. „Tamza“ تامزة p. 359; „Taounza“ تاونزة (= Löckchen) p. 360; „Reghmit“ رغميت p. 328; „Tadbirt“ تادبيرت (= Taube) p. 356, „Tabatoucht“ تاباطوشت ebds.

§ 13. a) Unter den in dem Wörterbuch verzeichneten Namen findet sich ferner eine Anzahl recht alter, z. B. römischer, wie p. 118 „Dekius“ دقيوس, p. 368 „Tibarious“ تيباريوس, p. 369 „Titus“ طيطوس (neben „Titem, Titoum“ ? u. s. w.). Auch altarabische Namen, die man längst erstorben glaubt, tauchen wieder auf, wie „Timallah“ تيم الله p. 369 (daneben „Tima“); sogar „Alkama“ علقمة p. 12 und „Nabgha“ نابغة (als Fem.!) (zum Fehlen des Artikels vgl. § 7) p. 296; bei „Antra“ عنترة p. 15 steht f. und „Anteur“ عنتر wird daneben aufgeführt; bei „Moaouya“ معاوية steht kein f. p. 291. Ebenfalls alte Erinnerungen wecken z. B. „Motenebbi“ p. 292; „Mossab“ مصعب p. 292; „Sekkit“ سكّيت p. 344; bei „Derstouih“ درستويح p. 121 denkt man an eine Verschreibung für دُرُستويه; „Ketreb“ قطرب p. 216 hat sein *u* eingebüsst. Bei dem Namen „Braham“ براهم p. 89 neben براهيم ist die Kürzung aus dem sonst zu belegenden براهام Folge der Tonzurückziehung; die verkürzte Form neben der vollen bietet auch Beaussier p. 34.

b) Zahlreiche Namen gehen auf Provinzen und Städte des Maghreb zurück, so „Sekelli" (sic) سقلّى p. 344 aus Sicilien; „Serkesti" سرقسطى p. 348 aus Saragossa; „Kortbi" قرطبى p. 230 aus Cordova; „Ksentini" قسنطينى p. 234 aus Constantine; „Sfaksi" سفاقسى p. 349 aus Sfax. Ob قشيطيلر p. 207 mit „Kechetiler" richtig transskribiert ist, scheint fraglich, es steckt doch wohl ein „castelar" darin; wegen des ersten ـيـ ist vielleicht das Wort deminutiv.

§ 14. a) Wie bei „Antara" und „Nabgha" § 13 so ist auch z. B. bei „Khfadja" خفاجة p. 225 die Angabe, dass ein Femininum vorliege, in Zweifel zu ziehen, ebenso bei „Harta (f.)" حارثة (der Artikel fehlt wohl) p. 186 neben „Haret" حارث (sic) p. 184. Es geht durch das ganze Buch eine gewisse Tendenz, Namen, welche die Femininendung haben, mit „f." zu bezeichnen; diese Tendenz dringt aber, wie wir schon gesehen haben, glücklicherweise doch nicht ganz durch, vgl. z. B. auch „Raouya" راوية, das neben „Raoui" راوى stehend, p. 324 wenigstens nicht als Femininum namhaft gemacht worden ist. — Höchst wahrscheinlich finden sich andrerseits neben wirklichen mit der Femininendung versehenen Femininen heute (feminin gebliebene) Nebenformen o h n e die Femininendung z. B. „Fatem" p. 141 neben „Fatma"; „Aïche" عايش, عيش p. 9 neben „Aïcha"; „Zelikh" زليخ p. 385 neben „Zelikha"; „Zobid" زبيد p. 392 neben „Zobida". Kaum annehmbar ist, dass wir es in diesen Fällen mit wirklichen männlichen aus den Femininen entstandenen männlichen Eigennamen zu thun haben.

b) Bei anderen aus Appelativen abgeleiteten Eigennamen ist diese Differenzierung von msc. und fem. mittelst der Femininendung gewöhnlich, z. B. „Remmane" رُمّان msc.; fem. „Remmana" رمّانة, p. 330; „Helal" هلال msc.; fem. „Helala" هلالة p. 190. Von dem femininen Eigennamen „Kadra", wie von der Nisbe (?) „Kadri" (قادرة bez. قادرى p. 202), ist zu vermuten, dass sie von عبد القادر herstammen. In „Boudersaya" بو ضرساية neben „Boudersa" p. 61 liegt eine Weiterbildung mit doppelter Femininendung vor, was auch sonst vorkommt. In „Bouchachi" neben „Bouchachia" بوشاشية p. 57; „Boudali" neben „Boudalia" بودالية p. 60 ist die Femininendung nach einem *î* sekundär ausgefallen oder nicht lautbar geworden, worauf wir in unserm Diwan aus Centralarabien II, Einleitung § 75 a ausführlicher zurückkommen.

§ 15. Eigennamen mit der Endung des weiblichen Plurals *āt* könnten nach § 2 eventuell Familiennamen (wie sie im Syrisch-Arabischen Stammnamen sind) sein; z. B. „Khemissat" خميسات neben „Khemissa" p. 222; „Chemidat" شميدات p. 100; „Chouchat" شوشات p. 108; „Aïssat" عيسات p. 10; „Abdat" عبدات p. 2; „Abidat" عبيدات p. 4; „Alilat" عليلات p. 12; „Aliouat" عليوات p. 12; „Amirat" عميرات p. 14; „Khelfat" خلفات p. 221; „Sadat" سعدات p. 336; „Zaïdat" زايدات p. 379. Als singularisch bekannt sind freilich *ferḥāt* فرحات p. 144 und *berekāt*, das hier als „Barkat" بركات p. 26 erscheint. Es ist aber jedenfalls eigentümlich, dass die Namen auf *āt* bei Beaussier sämtlich als n. p. m. (nom propre masculin) bezeichnet sind, z. B. auch عميرات „Âmirate" und عميمرات „Âmimrate"; ebenso حميدات „Hamidate", „Abdate" und „Abidate". Es ist deswegen wohl in der Endung *āt*, ausser in den Fällen, in welchen bekannte und dem Sinne nach (vgl. § 45) erklärliche Plurale, wie in *ferḥāt* „Freuden", *berekāt* „Segnungen" (vielleicht auch *sa'dāt*), vorliegen, ganz etwas Anderes, als die weibliche Pluralendung zu suchen. — Nur äusserlich also sei hier angeschlossen, dass es auch Namen giebt, welche die Form innerer Plurale zu haben scheinen, z. B. „Aouabed" عوابد p. 15, „Snacel" سناسل p. 352; wohl auch „Khelalfa" خلالفة (f.) p. 221.

§ 16. Bei den فاعل-Formen richtet sich bisweilen der Vokal des zweiten Radikals nach den umgebenden Konsonanten, so hört man wegen des folgenden *ḥā* oder *'ain* ein *a* in „Fataḥ" فاتح p. 141; „Rata" راتع p. 324; „Rafa" رافع p. 322 (vgl. Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis p. 216; § 24, 2). Freilich ist gerade das *i* der *fā'il*-Formen meist auch sonst nicht rein, sondern es ist *e* geschrieben, z. B. p. 323 „Ragueb" راقب, „Raheb" راهب u. s. w. — Bei Ableitungen dieser Form von Stämmen ult. ى schwindet das auslautende *i* öfter; wie *wād* für *wādī* gesagt wird, findet man hier „Saf" صاف p. 337 allerdings neben „Safi" صافى (vgl. „Sahi" صاحى p. 338).

Wenn an die *fā'il*-Formen eine Feminin- oder Nisbenendung tritt, schwindet der Vokal des zweiten Radikals; ob die Länge des *a* dann noch gehört wird, lässt sich nicht entscheiden, vgl. p. 140 „Fadla" فاضلة; „Fadli" فاضلى; jedoch ist p. 141 „Fareha" neben „Farha", beides = فارحة aufgeführt; dagegen „Fanda" فاندة und „Fatma", „Fatmi" فاطمة, فاطمى. Stumme will *fāṭma* gehört haben; vgl. auch seine Tunis. Gr. § 63, dagegen vgl. die Bemerkung

hier unter § 32 zu *fṭīma*. Wahrscheinlich wird *a* öfter kurz gesprochen. Eigentümlich ist, dass „فختة Fakhta" p. 141 in „Fakht" (f.) p. 140 verkürzt wird (vgl. § 14 a).

§ 17. Natürlich sind فعّال-Formen als Eigennamen häufig. Bei den von med. و und ى abgeleiteten Stämmen geht das *au* und *ai* der ersten Silbe in *u* und *i* über, z. B. „Koual" قوّال, „Kouam" قوّام p. 230; „Bouab" بوّاب p. 53; „Djiab" جيّاب p. 134; „Djiar" جيّار ebd.; „Khiat" خيّاط p. 225; „Kial" قيّال p. 228 u. s. w. (vgl. *biyyā'* Verkäufer, Landberg, Probverbes et dictions 1, 225; *ḫiyyāṭ* Schneider 1, 304; خوّان Betrüger 1, 156). Dass die Doppelung in obigen Beispielen nicht empfunden wurde, begreift man hier wie bei „Sahal" سهّال p. 343. Neben „Khettab" خطّاب wird p. 225 sogar noch ein „Khetab" خطاب gegeben, das augenscheinlich mit dem andern Worte identisch ist. — Nach nordafrikanischem und centralarabischem Sprachgebrauch (vgl. Stumme, Grammatik des Tunischem Arabisch § 64, S. 55; Socin, Diwan aus Centralarabien II, § 102 [im Druck]) bewahren die von Stämmen ult. ى gebildeten *fa''āl*-Formen ihr ى, z. B. „Djerraï" جرّاى p. 134; „Redjai" رجّاى p. 326; „Rettaï" رتّاى p. 331; „Rekkaï" رقّاى p. 329; „Sekkaï" سقّاى p. 344; alle mit durchsichtiger Ableitung.

§ 18. a) Eine der beliebtesten Eigennamenbildungen ist eine Karitativform mit *ū* beim zweiten Radikal des dreiradikaligen, beim dritten des vierradikaligen Nomens, also فَعْلُول (§ 27) bezw. فَعُول (aber allerdings meist mit Schärfung des zweiten Radikals, also فَعُّول). Bei den femininen Eigennamen tritt fast stets die Femininendung an; in Syrien, wo der Verfasser die Form zuerst beobachtete, häufig auch bei männlichen Eigennamen. Besser ist zu sagen, dass der Verfasser ursprünglich durch seinen Lehrer Konsul Wetzstein auf diese Formen aufmerksam gemacht wurde; Wetzstein vindiciert sie in seinen Ausgewählten griechischen und lateinischen Inschriften (Abhandl. der Königl. Akademie der Wiss. zu Berlin 1863), S. 344, specieller den Hauraniern; bei Ph. Wolff, Arabischer Dragoman, Dritte Auflage 1883, p. 16 spricht er etwas allgemeiner davon. Wetzsteins فعولة-Formen in ZDMG. 11, 509

führt schon Spitta in seiner Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten § 45e, S. 97 an; Spitta nennt die Formen „Schimpf- und Schmeichelnamen". Häufig sind sie in Ägypten nicht; wohl aber sind sie in den östlichen Dialekten verbreitet. Am beliebtesten sind sie wohl in Syrien; der Verfasser glaubt die Form auch schon in hebräischen Eigennamen, wie חַפּוּן u. a. und selbst in רְאוּמָה erkannt zu haben, vgl. die Kritik von Siegfried und Stade, Hebr. Wörterbuch in Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1894, p. 204. „*sellūm*" ist auch heute noch in Syrien Karitativ von *sulaimān*. Seltener ist die Form bei Appellativen; so schreibt Renan, Mission de Phénicie p. 199 قَصّوبة neben قَصَبَة und in Mardin wurde mir das schöne Deminutivum *ḳasḳūsa* von *ḳass* in die Feder diktiert; vgl. ZDMG. 37, 222 in No. 800 (wie Cuche und Belot den Plural قَساقِسَة von قَسّ bieten).

b) Es ist nun Thatsache, dass diese Deminutiv- beziehentlich Karitativbildung auch in ganz Nordafrika — wie sie dorthin gekommen ist, lässt sich hier nicht untersuchen — bei Eigennamen nicht selten ist; auch Beaussier giebt Beispiele dafür; die Bildung scheint auch heute noch eine lebendige zu sein. Allerdings ist sie bei Appellativen selten; auf solche vereinzelte Fälle, wie die, dass Belkassem ben Sedira in seinem Petit dictionnaire arabe-français de la langue parlée en Algérie, Alger 1882, p. 40 als Deminutivum von بنت neben بنيّة auch بنّوتة anführt, ist wenig zu geben. Dagegen kommen *faʿʿūl*-Formen schon in den griechisch-arabischen Dokumenten vor, welche F. Cusa (I diplomi greci ed arabi di Sicilia, Palermo 1868) herausgegeben hat, z. B. p. 128 حمّوت χαμμοῦτ; p. 135 صمّوت σαμουτ; wozu unten noch mehr Beispiele anzuführen sein werden. Selbst in Marokko zeigt sich die Bildung, z. B. Lerchundi, Vocabulario p. 250b yellúl جلّول von جليل; p. 419a immúna يمّونة von يمينة; p. 458 und 459 kammúra neben قمّارة.

Kehren wir aber zu unserem Buche zurück! Wir finden hier als Beispiel „Azzouz" عزّوز p. 22 neben „Aziz" عزيز und anderen Namenbildungen dieses Stammes p. 21; auch Beaussier p. 431b führt es, nebst der femininen Form عزّوزة an; ja es kommt schon bei Cusa p. 135 als Ἀζοὺζ vor. Von *ʿalī* wird "Allou" gebildet p. 13. Beispiele ohne Schärfung des zweiten Radikals sind selten; ein Wort wie „Sabour" صبور p. 336 wird wohl überhaupt nicht zu

dieser Bildung gehören, sondern eine Form غعّول als *mubālaġa*-Adjectivum (vgl. meine arabische Grammatik § 62 b) sein. Dagegen kommen bei Eigennamen *faʻʻūl*- (und *faʻūl*-) Formen vor, bei denen eine Namensurform nicht nachweisbar ist; so z. B. p. 382 „Zebour" زبّور; „Zeggout" und „Zeggouta" زقّوطة; p. 383 „Zeghoud" زغّود und „Zeghouda, Zeghoudi"; „Zeghoug" زغّوق, „Zeghough" زغّوغ, „Zeghougha" (offenbar sind die Formen mit *g* und *ġ* identisch; der Wechsel ist nicht häufig im Arabischen); „Zegouta" زقّوتة. Von *ʻabdallāh* wird in Algier „Abboud", also *ʻabbūd*, p. 2 gebildet; für Syrien notierte ich (mit Femininendung) *ʻabūda* oder *ʻabbūda* (in Bagdad „ʻabboûdi" [عبّودى?] J. as. 8 série 12, 344); von *ʻabd el-ḳādir* in Syrien *ḳaddūra*, während wir hier p. 202 das bekannte „kaddour" (*ḳaddūr*, selten *ḳadūr*) finden. Wohl auf derselben Stufe mit diesem Namen steht das bei Cusa, Documenti, p. 250 sich findende κεῤῥούμε الكرّومة, doch wohl Karitativ zu عبد الكريم; allerdings mit der Femininendung.

c) Andrerseits kommt es auch in Algier vor, dass von femininen Eigennamen Karitativa ohne Femininendung gebildet werden (vgl. § 14 a); Wetzsteins فُطّوم bei Wolff habe ich für Syrien bestätigt gefunden; vgl. hier „Fettoum" und „Fettouma" p. 147. Beaussier giebt (p. 510 b) beide Formen, Ben Sedira bloss Fattouum فطّوم, E. Daumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie. Trois. éd. Paris 1858, p. 414 Fetoum, Stumme, Tunisische Gramm. § 66 Faṭṭūma. Wenn unser Wörterbuch ein Khadoudja mit einfachem *d* aufführt (p. 220), so kann Dies an der Natur des Explosivlautes liegen; Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, Band I, p. 76, 28 bietet ḫaddūža; Beaussier p. 158 b neben خَدُّوجة eine merkwürdige Weiterbildung خداوج „Khedaoudj". Gewisse Zweifel an der Richtigkeit einzelner Angaben dürfen freilich nicht unterdrückt werden. In Notizen aus Syrien, mit welchen Wetzstein, Ausgewählte Inschriften, S. 356 zu vergleichen ist, finde ich: „von *marjam* bildet man *marjūma* (vgl. „Meriouma" p. 283), *marrūm*; *marša* neben *marūša* = „junges Ölbäumchen". Darnach ist wohl „Meroucha" p. 283 und „Merroucha" p. 284 unseres Buches zu erklären; selbst „Merrouche" مرّوش ohne Femininendung ebds. ist nun nicht mehr auffällig. Als Namen werden p. 14 aufgeführt „Ammour" عمّور; „Ammoura (f.)" عمّورة; „Amoura" عمورة; da-

neben „Ameur“ عمور (besser wäre wohl عُمّر!), „Amra (f.)“ عمرة. Es ist nun aber nicht unmöglich, dass *ʿammūra* und *ʿamūra* mit der Femininendung Karitativ des Maskulinums sind; die männlichen Eigennamen dieser Art haben in Syrien, wie schon bemerkt, sehr häufig die Femininendung; so existiert neben *sällūm* ein *sällūma*; von *jūsef* hört man stets *jessūfa*. Dass *faʿʿūla* auch speciell als Feminin vorkommt, soll damit nicht geleugnet werden, vgl. p. 22 „Azzouz“ عزّوز, f. „Azzouza“, neben „Aziz, Aziza“; „Djemmoura“ جمّورة fem. neben „Djemra“ جمرة fem. p. 131. Andrerseits sind Fälle wie p. 187 „Hassoun حسّون“ und daneben die beiden Formen „Hassouna حسونة“ (ohne weitere Angabe, also als msc.) und noch einmal „Hassouna حسّونة“ (sic) als Fem. auffällig. Nach Stumme Tunis. Gramm. § 66 ist *ḥassūna* msc. des Karitativ von „Hassan“ (im tunis. Dialekt *ḥsan*). Es spricht daher sehr vieles dafür, dass in Algier wie in Syrien *faʿʿūla* oft bei männlichen Eigennamen vorkommt.

§ 19. **a)** Auffallend ist, wie häufig neben *faʿʿūl* eine Form *faʿʿīl* steht; man ist versucht, die letztere für eine beliebige Wechselform der ersteren zu halten. So wird p. 171 neben „Habeche“ حبش, „Habchi“, „Habchia“ f., „Habbouche“, „Habboucha“ f., „Habbouchi“ auch „Habbiche“ حبّيش aufgeführt. P. 14 steht neben „Ammouche“ عمّوش auch „Ammiche“ عمّيش und „Amiche“ nebst der Nisbe (?) „Amichi“; p. 105 neben „Chettouh“ شتّوح auch „Chettih“ شتّيح; neben „Djellout“ جلّوط p. 130 steht p. 129 „Djellit“ جلّيط u. s. w. Merkwürdig sind die von رزق abgeleiteten Eigennamen, hier der Reihenfolge nach mitgeteilt: p. 331 „Rezaïguia“ (f.) رزايقية, „Rezazgui“ رزازقي, „Rezga“ (f.) رزقة, p. 332 „Rezgane“ رزقان, „Rezgueche“ رزقش, „Rezgui“ رزقي, „Rezig“ رزيق, „Reziga“ (f.) رزيقة, „Rezkallah“ (p.) رزق الله, „Rezki“ رزقي, „Rezzik“ رزّيق, „Rezzoug“ رزّوق, „Rezzouk“ رزّوق, p. 333 „Rizoug“ ريزوق, wozu an anderen Stellen noch Eigennamen wie p. 3 „Abderrezzak“ kommen. Es wird kaum möglich sein, sich eine Reihenfolge der Ableitungen zu entwerfen; die Hauptsache ist, dass *rezzīḳ* doch auch hier bloss als Wechselform von „*rezzūḳ*“ (etwa von *ʿabd-errezzāḳ*?) zu betrachten sein wird. Nur in seltenen Fällen

werden die *fe‘‘īl*-Formen original sein, wie z. B. bei „Zeddig“ زدّيق (und seinem Femininum) p. 382, wo altes صدّيق („Seddik“ p. 341) vorliegt, obwohl der Wechsel von *z* und *ṣ* sonst auf nordafrikanischem Boden selten ist.

b) Es muss hier noch beigefügt werden, dass auch der Wechsel der Formen *fa‘‘ūl* und *fa‘‘āl* nicht selten ist, z. B. „Yebbouce“ يبّوس und „Yebbaci“; „Yebbassa“, „Yebboussa“ p. 375; „Sallam“ سلّام p. 345 neben „Selloum“ p. 346; „Rebbah“ ربّاح neben „Rebbouh“ p. 325; ja sogar ebendaselbst ohne Schärfung „Rebah“ رباح, „Rebih“ ربيح und „Rebouh“ ebds. Andere Beispiele sind schon oben gegeben.

§ 20. a) Vielleicht ist mit der Form *fa‘‘ūl* auch فاعول zu verbinden; die beiden kommen bisweilen neben einander vor, z. B. „Galloua“ قلّوعة und „Galoua“ قالوعة p. 152. Auch sonst ist *fā‘ūl* nicht ganz selten, z. B. „Djadoud“ جادود p. 124; „Djamouh“ جاموح, „Djaroud“ جارود.

b) Eine merkwürdige Nominalform فَيْعول liegt in „Kéidoum“ قيدوم p. 209 vor, das übrigens p. 169 in der Aussprache „Guidoum“ aufgeführt wird (vgl. § 5); im Neǵd ist das Wort Appellativ; man spricht von einem *ćēdūm elḥarb* (*ć* = *ts*) als von einem Manne, der drauf los geht; vgl. das Glossar meines Divans aus Centralarabien, Bd. II unter قدم.

§ 21. a) Die *maf‘ūl*-Formen von den Stämmen med. ى werden, wie auch sonst in der Sprache, voll gebildet; so finden sich p. 259 „Mahious“ محيوس nebst drei weiteren Formen dieser Art. Eigentümlich ist, dass bei den Verben primae و der erste Radikal in einzelnen Fällen, mit der Regel übereinstimmend, erhalten bleibt, z. B. „Mouchoum“ موشوم p. 293, in anderen, wohl gemäss der Volkssprache, in ى übergeht, z. B. „Mihoub“ ميهوب p. 290 (neben „Mouhoub“ p. 293); „Miloud“ ميلود; „Miroud“ ميرود ebd., wie „Missour“ ميسور von يسر. Die Formen sind aus dem Marokkanischen bekannt; sie lassen sich jedoch durch den ganzen Maghreb verfolgen; vgl. Stumme, Märchen u. Gedichte aus Tripolis p. 234 *mīgūf* neben *mūgūf*; Beaussier p. 759 Mihoub neben Mouhoub; ebenso Ben Sedira, l. c., p. 599 ميلود; ميزونة als Münze bei

Delphin, Recueil de textes pour l'étude de l'Arabe parlé, Paris-Alger 1891, p. 314, 7; 345, vgl. muzûn, myzûn = pesato bei Vassalli, Grammatica della lingua maltese, Malta 1828, p. 56.

b) Was den Vokal des *m*-Präfixes der Participien abgeleiteter Formen betrifft, so ist es schwer zu sagen, unter welchen Verhältnissen er als *u* bewahrt ist oder nicht, vgl. p. 291 ff. und 264 ff., jedenfalls wird *u* oder *o* im Ganzen mehr in geschlossener, als in offener Silbe gesprochen. Neben „Mohammed" p. 291 wird p. 259 „Mahammed", mit prothetischem Vokal p. 199 „Imhammed", p. 14 „Amhammed" aufgeführt, gewiss lauter sprachlich berechtigte Formen, aber wir würden sie kaum so getrennt aufmarschieren lassen, oder doch wenigstens von der einen auf die andere verweisen. Nebenbei bemerkt, beweist die neben „Montefekh" p. 292 stehende Form „Mentfekh" منتفخ p. 281 mit Ausfall des Vokals bei *ta*, dass der Ton des Wortes schon (sekundär) auf die erste Silbe gerückt ist.

§ 22. Bildungen mit vorgesetztem ي sind nicht selten; eine besondere Stellung beansprucht „Idrès" يدرس p. 198, welches aus altem daneben aufgeführten „Idris" ادريس verkürzt ist. Eigennamen in der Form des Imperfektums der ersten Form sind sonst in unserem Wörterbuch geradezu häufig, vielleicht Imperfekta im Sinne eines Wunsches, wie „Yerfa" يرفع p. 376, „Yendjah" ينجح ebd., „Yebka" يبقى p. 375 (neben „Ibka" يبقة „er möge am Leben bleiben" p. 198 und sogar der Weiterbildung „Ibkaoui ebd.). Merkwürdigerweise werden einige derselben ausdrücklich als Feminina bezeichnet, z. B. „Yahla" يحلى p. 374, „Yekni" يكنى p. 376. — Wie Imperfekta der achten Form sind gebildet „Ikhtar" يختار p. 199, wohl als Passiv zu verstehen wie das alte *muḫtār*, und „Yezdad" يزداد p. 376.

§ 23. Bevor wir zu einzelnen Bemerkungen über Nomina von vierradikaligen Stämmen übergehen, muss darauf hingewiesen werden, wie leicht solche Stämme von der Sprache neu geformt werden. In erster Linie gilt Dies von فعفع-Bildungen: neben „Hat" حات, „Hati" حاتى, „Hatita" حتيتة p. 187 stehen „Hathat" حتحات, f. „Hathata"; „Hathout" حتحوت, f. Hathouta; neben „Ghebi" غبى p. 154 giebt es ein „Ghebghoub" غبغوب; neben Habi حبى p. 171 ein „Habhab" حبحاب und ein „Habhoub" حبحوب; neben vielen Ableitungen eines Stammes شب p. 95 auch einige von شبشب. „Hethat" هطهاط, „Hethout" هطهوط p. 193 und „Chekchouk" شكشوك p. 97 stehen als Eigennamen vereinzelt, d. h. ohne Spuren von primitiveren Stämmen, da. Wahrscheinlich sind, wie in anderen semitischen Sprachen, dreiradikalige Stämme mit gleichlautendem

ersten und dritten Radikal aus فعفع-Bildungen verkürzt. Wir finden neben „Deghdeghan" دغدغان, „Deghdough" دغدوغ ein „Deghda" دغدة und „Deghid" دغيد p. 115; neben „Khemkham" خمخام „Khemkhem" خمخم das feminine „Khemkha" خمخة p. 222; neben „Dekdak" دقداق p. 117 den Namen „Deguida" دقيدة p. 115.

§ 24. Bei der Bildung mehrlautiger Stämme aus dreilautigen kommt namentlich die Wiederholung des dritten Radikals, also die Bildung eigentlicher فعلل-Stämme vor. Man gestatte uns, hier auch die Nomina aufzuführen, bei denen der dritte Radikal geschärft ist, wie z. B. in „Hamecha" حمشّة (vgl. § 3) p. 179; „Amenna" عمنّة p. 13 und *abešša* عبشّة (sic), das p. 2 mit „Abcha" umschrieben ist. Mit angehängtem *ū* (§ 39) „Abeddou" عبدّو p. 4 (neben „Abdou" p. 3); aber auch „Abdedou" (wohl *'abdeddū*) عبددو p. 2. Neben „Sebbak" سبّاق p. 341 giebt es ein „Sebgag" سبقاق; neben „Deghma" دغمة, das als fem. bezeichnet ist, kommt unter anderen Formen auch „Deghmoum" دغموم p. 115 vor; ebenso p. 123 neben „Djaba" جعبة „Djaboub" جعبوب; vgl. p. 180 „Hamidoud" حميدود neben „Hamid" حميد, p. 179 „Hamdad" حمداد, „Hamdada", (f.) „Hamdaddou"; „Hamdid" حمديد, „Hamdoud" حمدود (vgl. Beaussier p. 139). Neben „Aïd" عايد, „Aïda" f. عيدة steht „Aïdoud" عيدود p. 9 (vgl. Beaussier p. 464); neben „Sad" سعد, „Sada" f. سعدة p. 336, ebd. „Sadadou" سعدادو, p. 337 „Sadoud" سعدود, „Sadouda" f. Ob man „Abchiche" عبشيش p. 2 in diese Katagorie stellen oder unter die in § 41 aufgeführten Formen unterbringen soll, ist unsicher.

§ 25. a) Ganz selten sind Weiterbildungen durch Wiederholung des ersten Radikals; dazu scheinen zu gehören „Deddouche" ددّوش neben „Deche" دش, „Dechache" دشاش, „Dechoun" دشون p. 114, „Houhamdi" حوحمدي p. 196 u. a.

b) Auf weitergehende Spekulationen auf dem schlüpfrigen Boden der Bildung arabischer Wortstämme wollen wir uns nicht einlassen; nur auf Fälle wie „Dendouga" دندوقة neben „Denga" دنقة p. 119, wo also das erste Radikal vor dem letzten wiederholt ist, sei hier verwiesen. Aber die Frage der Einsetzung von Liquiden und anderes Hierhergehörige würde uns zu weit führen.

§ 26. Bei der Vokalisation einzelner von vierlautigen Stämmen abgeleiteten Nomina der Form فعْلل und fem. hat bis-

weilen der zweite Radikal sekundär einen Vokal erhalten, weil der des dritten geschwunden ist. Vielleicht ist dieser Vokaleinschub, diese „Aufsprengung“, wie Stumme sagen würde, jedoch oft bloss scheinbar; so kann z. B. p. 193 bei „Hezerdja“, das doch wohl هَزْرَجَة zu vokalisieren ist, *r* vokalisch geworden sein, vgl. „Ghekerma“ غكرمة (sic) p. 154 (sollte etwa der Punkt auf dem ع unrichtig sein und altes عِكْرِمَة zu Grunde liegen?) In Fällen wie „Reghedmi“ رغدمى p. 328 hat wohl غ den Vokal auf sich gezogen, wie bei „Megherbi“ مغربى p. 271.

§ 27. a) Mit der Form فعلل wechselt nicht selten فعلال, z. B. „Khenfer“ خنفر, „Khenfri“ und „Khenfar“ خنفار p. 223; „Hantla“ حنطلة f. neben „Hantal“ حنطال p. 183, aber nach einem in Nordafrika (speziell in Marokko) nicht unbeliebten Lautübergang identisch mit „Handala“ حنضلة neben „Handel“ حنضل p. 182 (d. h. حنظل). Doch ist die Form فعلال auch ohne Nebenform nicht ganz selten, z. B. p. 124 „Djahbar“ جحبار, „Djahlat“ جحلاط, „Djahraf“ جحراف.

b) Relativ spärlich vertreten ist فعليل, z. B. „Seksik“ سكسيك p. 345. Als Wechselform erscheint „Sefsifi“ صفصيفى p. 343 neben „Sefsaf“ صفصاف und „Sefsafi“; wir werden demnächst noch weiteren *faʿlīl*-Formen begegnen.

§ 28. Am beliebtesten unter den vierradikaligen Formen ist ohne Zweifel فعْلول, wohl meist Parallelform zu فعّول § 18. In Syrien bildet man von *marjam* das Karitativ *marjūma*; von *ḥizḳīl ḥazḳūla*, von *ibrāhīm barhūma*, von *ǵirǵis ǵorǵūra* (sic; nach Notizen). In unserem Wörterbuch sind zwar die Beispiele solcher Ableitung nicht besonders zahlreich; vgl. „Djafer“ جعفر, „Djafour“ جعفور und „Djafoura“ p. 124, letzteres als fem. bezeichnet (siehe ebds.); „Hider“ حيدر, „Hidour“ حيدور p. 194; zu „Himeur“ حيمر ebd. wird „Himoura“ حيمورة und zwar ebenfalls als fem. bezeichnet, gegeben. Dagegen ist in Algier laut dem Wörterbuch unter den Eigennamen die Form *faʿlūl* überhaupt, ohne dass primitivere Nebenformen angegeben sind — mag ihr nun, was immerhin möglich ist, von karitativer Bedeutung noch Etwas anhaften oder nicht — überaus zahlreich vorhanden, z. B. auf einer und derselben Seite (p. 124) جحجوع, جحبوط, جحجوح, جحمومة, جحنوط. Die Form wechselt bisweilen mit *faʿlāl*; z. B. „Chelgham“ شلغام und „Chelghoum“ شلغوم p. 99, „Sayoud“ سعيود und

Sayad سعيان p. 340; aber beinahe noch häufiger mit *fa'līl* z. B. „Gamour“ قعمور und „Gamir“ قعمير p. 152; obiges „Djahnout“ جحنوط und Djahnit جحنيط p. 124; sogar „Mekdour“ (Partic. Pass.?) مقدور und „Mekdir“ مقدير p. 275; „Matoub“ معطوب und „Matib“ معطيب p. 263. Merkwürdig ist die Bildung „Zebiouche“ زبيوش p. 381 neben „Zebiche“ زبيش ebd. und „Zebouchi“ زبوشى p. 382.

§ 29. Die Nisbenbildung, welcher wir nun schon so oft begegnet sind, hat wenig Auffälliges; natürlich ist sie ausserordentlich häufig. Auch *fa'īl-* und *fu'eil*-Formen werden wohl jetzt ohne innere Vokalveränderung mit Ansetzung von *ī* weitergebildet, z. B. „Rebia“ ربيع, „Rebiaï“ ربيعى p. 325; „Hocéini“ حُسينى p. 195; doch beachte man رميش, „Reméiche“, رميشى „Remichi“ p. 330. Dagegen machen sich die bekannten Verkürzungen noch bei althergebrachten Namen bemerklich, „Koriche“ p. 230 ist doch wohl = قُرَيْش; daneben steht „Korichi“ قريشى; p. 233 „Krichi“ قريشى; dagegen ist „Korchi“ p. 230 doch wohl aus قُرشى verkürzt. P. 134 steht „Djezaïri“ جزايرى, „Djezri“ جزرى (wohl جَزَرى) nebeneinander; dazu kommt p. 139 „Dziri“ دزيرى mit dem bekannten Lautübergang des ج vor ز, wohl alles Formen für „Algierier“.

§ 30. Natürlich sind Nisben vor inneren Pluralen, wogegen sich bekanntlich schon die alten Grammatiker wehren (vgl. z. B. Hariri's Durra p. 152 ff.), häufig z. B. „Hachichi“ حشيشى und „Hachaïchi“ حشايشى p. 172; „Dekhakhni“ دخاخنى p. 117, „Dehaïmi“ دهايمى p. 117, „Sekhakhni“ p. 344; „Houamdi“ حوامدى p. 195.

Es darf gar nicht nach den entsprechenden Singularen solcher zu Nisben verwendeter Formen gesucht werden, weil die Formen *fa'ālīlī*, *fawā'ilī*, *fa'āilī* nun einmal als Analogiebildungen zu Nisben von wirklichen Pluralen dieser Form beliebt sind. So giebt es z. B. im Tunisischen *fa''ālī*-Nisben, die man nicht von *fa''āl* ableiten darf (Stumme, Tunis. Gramm. § 82, bes. Anm. **). Wenn dies schon für das letzte eben gegebene Beispiel passt, so gilt es umsomehr von „Guetatfi“ قطاطفى p. 168 neben „Guettaf“ قطّاف („einer der Lese hält“); ebd. „Guessasbi“ قصاصبى neben „Guessab“ قصّاب („Schlächter“), „Hattatbi“ حطّاطبى (sic) p. 188 neben „Hattab“ حطّاب p. 187. Natürlich ist die ausdrückliche Schärfung des ط

ein Fehler, wie auch Guessasbi falsch ist oder „Hassaïdi" حسايدى p. 187; denselben Fehler begeht Beaussier, der p. 505 قسّايدى perturbateur etc. schreibt. — Die Nisben von solchen Pluralen sind, worauf schon öfter hingewiesen worden ist, vgl. Cherbonneau in Journal as. 1855 II, p. 551; 1861, II, p. 361 in Algier ausserordentlich beliebt. Wie weit die Erscheinung reicht, lässt sich schwer übersehen; jedenfalls kommen ähnliche Formen im Marokkanischen vor; vgl. wohl schon *ḥĕkeimī* für حكايمى bei A. Socin, Zum arabischen Dialekt von Marokko in Abhandlungen der philol.-hist. Classe der kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. XIV, S. 160, Note 16. Zwar könnte حكايم in der Sprache wirklich vorkommen; ein besseres Beispiel ist ركاكبى „recáqebi" guter Reiter, Lerchundi, Vocabulario p. 451a als Nebenform zu einem vorauszusetzenden ركّاب, wie فتاتنى agitateur bei Beaussier neben فتّان auftritt. — Die Erscheinung reicht vielleicht bis in den arabischen Dialekt Ägyptens hinein, z. B. نشاشقى našāšqy seller of snuff, s. S. Spiro, An arabic-english vocabulary, Cairo-London 1895, p. ٦٠١.

§ 31. Selten wird *ī* an einen vokalischen Auslaut direkt angehängt, z. B. „Mostefai" مصطفاى p. 292, jedoch mit der Nebenform „Mostefaoui" مصطفاوى ebd. Gewöhnlich tritt dann *wī* oder *nī* an; z. B. „Hamrioui" حمريوى von „Hamri" p. 182; „Berdjioui" und „Berdjini" von „Berdji" برجى p. 45. Meist wird man von Endungen *āwī* und *ānī* reden müssen. Allerdings scheinen die Nisben bei den Farbenbezeichnungen vom Femininum *faʿlā* aus gebildet zu werden und zwar nach beiden Formen, mit *wī* oder *nī*, z. B. „Sefrani" und „Sefraoui" صفرانى und صفراوى p. 342; „Zerkani" und „Zerkaoui" p. 388 neben „Zerka" زرقاء (f.) „Zerkane" زرقان („Zerkoun" زرقون); „Souda" f. سوداء p. 353 „Soudani" und „Soudaoui". Von anderen Wörtern scheinen die Nisben auf *āwī* etwas häufiger als die mit *ānī* gebildet zu werden, vgl. „Sedkaoui" صدقاوى p. 342; „Sadaoui" سعداوى von „Sad" سعد p. 336; „Kheddaoui خدّاوى von „Khedda" p. 220; „Drahmani" دراهمانى p. 138. Ganz unklar ist eine Form „Sefraouine" صفراوين p. 342 neben obiger Nisbe auf *ī*; vielleicht ist „Kheddarine" خضّارين, das p. 220 als femininer Eigenname steht, damit zusammenzustellen.

§ 32. Auch Nisben türkischer Herkunft auf جى und لى sind erhalten, z. B. „Anberdji" عنبرجى p. 15, „Khedmadji" خدماجى p. 220, Kahouadji (nach Stumme, Grammatik des Tunis. Arabisch § 82, S. 68 *ḳåhwāži* u. s. w.); neben „Demerdji" دمرجى

p. 119 ist nach obigen Beispielen arabischer Plurale „Demamerdji" (ibid.) gebildet worden. Vielleicht ist ج in „Djerabchi" جرابشى p. 131, was neben dem daneben aufgeführten „Djerabi" جرابى vorkommt, schon in ش übergegangen, wie z. B. in dem Wörterbuche häufiger شاوش für جاوش z. B. „Noui-Chaouche" نوّى شاوش p. 306; „Djerbi" und „Djerbalou" p. 132 sind Nisben von „Djerba".

§ 33. a) Die alten Deminutivformen sind bei den Eigennamen als Karitativa vielfach erhalten; auch heute noch lebenskräftig scheint diese Wortbildung zu sein. Selbst die volle alte Vokalisation ist vielfach beibehalten, vgl. p. 308 unter anlautendem *o*, Beispiele wie „Obéid" عبيد (neben „Abid" عبيد, f. „Abida" p. 4); p. 134 „Djobéir" جبيّر (sic) neben „Djebir" جبير p. 126, „Boudjebieur" بوجّبير p. 62; „Hocéina" neben „Hocina" حسينة p. 195 u. a. In „Chehéima" شحيمة p. 97 und „Lebceili" البصيلى p. 252 ist *e* wohl durch Einwirkung der vorhergehenden Konsonanten erhalten; bei „Choaïb" شوعيب p. 107 (neben „Chaïb" شعيب, f. „Chaïba"; „Chaïbi" p. 92 und 93) hat nicht nur das *'ain* eingewirkt, sondern es ist sogar, um die alte Aussprache mit *u* recht anschaulich zu machen, Pleneskription beliebt worden[1]). In „Koraïche" قرعيش (sic) p. 230 ist wohl *'ain* der alten Aussprache *ḳuraiš* zuliebe zuliebe zugefügt! Auf die Schreibung حرّايق für „Harraïk" p. 186 vgl. auch p. 68 „Bouharraïg" (sic), kann hier bloss aufmerksam gemacht werden; sie soll bei anderer Gelegenheit besprochen werden.

b) Das *ai* geht sonst, wie schon aus den angeführten Nebenformen hervorgeht, nach nordafrikanischer Weise auch in Eigennamen vielfach in *ī* über, vgl. „Acid" اسيد neben „Aced" (Löwe) p. 5, selbst „Fetima" فطيمة p. 146 (von *faṭma* § 16 mit kurzem *a* gebildet!) kommt vor und wird durch Beaussier bestätigt. Auch „Aouicha" عويشة p. 16, von Beaussier p. 464 bestätigt (sowie die daraus verkürzte Form „Aouiche") sind wohl eher von einer verkürzten Form *'aiša* aus gebildet, also von عائشة, vgl. § 36.

§ 34. Von mehrlautigen Bildungen wird die Deminutivform فُعَيْلِل gebildet, so z. B. „Djaïfer" جعيفر p. 124. Wenn im Singular vor dem letzten Radikal ein langer Vokal steht, sollte die

---

1) Übrigens ist vielleicht der Vokal der ersten Silbe wirklich als eine Art Vortonvokal verlängert worden; vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, I, S. XXX; Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, S. 218, § 28. Statt „Bokhari" باخّارى p. 52 wird wohl aus demselben Grunde p. 71 „Boukhari" بوخّارى geschrieben; es ist aber zweifelhaft, ob der Araber das *ū* lang spricht!

Deminutivform bekanntlich فُعَيْلِيل lauten.; diese Form ist jedoch selten; gewöhnlich tritt (vgl. Stumme, Grammatik des Tunisischen Arabisch § 91) die Verkürzung des ī ein. Beispiele mit ī sind „Gaïmira" f.(!) قعيميرة von „Gamir" قعمير oder „Gamur" قعمور p. 152; „Mahidjiba" محيجيبة von „Mahdjouba" محجوبة p. 259; mit ī oder i „Merizig" مريزيق oder „Merizek" مريزق p. 283 von „Merzoug" oder „Merzouk" p. 284. Dagegen kommt bloss „Mecibah" مصيبح p. 267 von „Mesbah" مصباح p. 284 vor. Vielleicht ist „Mehimmed" مهيمّد p. 274 ein verunglücktes Deminutivum von محمّد.

§ 35. Von Nominibus der Formen *fa‘‘āl*, *fa‘‘īl*, *fa‘‘ūl* werden die Deminutiva bekanntlich nach der Form فُعَيْعِيل, beziehentlich فُعَيْعِل gebildet, z. B. „Amimer" عميمر p. 14 von „Ammar" عمّار oder „Ammour" عمّور ebds.; „Fetitem" فطيطم p. 146 von „Fettoum" § 18 sub c; „Fetitah" فتيتح p. 146 von „Fettah"; „Chetitah" شطيطح, f. „Chetitha" von „Chettah" شطّاح p. 105. So natürlich „Hamimed" حميمد (auch bei Beaussier) neben „Hammoud", „Hamimeche" حميمش neben „Hammache" حمّاش p. 180f. Zu den letzteren beiden Beispielen sind die Formen „Hamouimed" حمويمد und „Hamouimeche" von Interesse; es ist nämlich zu vermuten, dass hier einfach u-haltige *m* vorliegen. Diese Erscheinung, im Maghreb häufig (vgl. Socin und Stumme, Der arabische Dialekt der Houwara in Abhdl. der K. Sächs. Ges. der W., 1894, p. 11; Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, Leipzig 1898, p. 197, 202, 211), kommt auch im Neǧd vielfach vor, vgl. meinen Diwan aus Centralarabien, Band 2, § 159 der Einleitung.

§ 36. Andrerseits wird von *fāṭima* aus eine Form „Fitma" فيطمة gebildet, welche auch Beaussier anführt; nur fügt er „Fouitma" فُيطمة bei. Damit ist wohl die Entstehung der Form „Fitma" eig. *fīṭma* aus فويطمة (vgl. صُوَيْحِب aus صاحب) gekennzeichnet. Zum Lautübergang vergleiche man auch Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis p. 211, § 16. Ferner wird „Aïmeur" عيمر p. 9 Deminutiv von „Amer" عامر p. 14 sein; es kommt freilich auch „Aoumeur" عومر p. 16 vor, auch Beaussier giebt es neben

„Aïmer, Âouimer“ عويمر. „Aïbda“ p. 9 wird auf ein *'ābida* zurückgehen. Wenn man „Fitma“ neben „Fatma“, „Siket“ سيكت; „Silem“ سيلم p. 350 neben „Sakète“ ساكت, „Salem“ سالم p. 339 und viele andere فيعل in Betracht zieht, so wird man, trotzdem nicht alle Beispiele stimmen — wozu gehört „Riguet“ ريقط? p. 332 — doch bei diesen Formen eher diese Ableitung der Deminution annehmen und nicht etwa Eintreten blosser Imale des *ā*. Übrigens kommen, wie schon bemerkt, volle Formen vor, z. B. „Rouiched“ رويشد p. 334 von „Rached“ راشد p. 322, von den vielen anderen Beispielen auf der erstgenannten Seite sei noch „Rouizek“ رويزق hervorgehoben, weil es vielleicht von *'abderrāziḳ* kommt, wie „Kouider“ قويدر p. 231 (auch bei Beaussier p. 530; Ben Sedira, Dict. ar.-franç. p. 420) sicher von *'abd-elḳāder*.

§ 37. Von *fa'īl*-Formen werden Deminutiva فُعَيِّل gebildet; *ai* wird dann bisweilen — aber nicht häufig — bewahrt, z. B. „Fodéila“ فضيّلة neben „Fodil“, „Fodila“ p. 148; vielleicht auch in „Reféïda“ p. 327, obwohl in diesem Falle kein ّ auf dem ى von رفيدة im Text steht. Von „Seghir“ صغير — man merke auch das oben daranstehende „Seghiour“ صغيور (nach Stumme *kelba ṣġiūra* eine hübsche kleine Hündin, in Algier) — „Seghier“ صغيّر p. 343; von „Cherif“ شريف „Cherief“ شريّف p. 104. „Djerid“ wird zwar p. 132 nicht angeführt, wohl aber „Djerida“ (f.); jedenfalls kommt davon „Djeried“ جريّد, aber auch „Djerioued“ (*ǵerīwed*) جريود mit eigentümlicher Distraktion (Beaussier hat p. 83 جرّود „Djerroud“); so steht auch p. 328 neben „Reguig“ رقيق „Reguieg“ رقيّق und „Reguioueg“ رقيوق, sowie neben „Rekik“ رقيق noch „Rekiouek“ رقيوق. „Guediouer“ قديور p. 163 muss von „Guedouar“ قدوار abgeleitet sein. Man wird also neben فُعَيِّل eine sekundäre Wechselform فُعَيْوِل, beziehentlich infolge von Konsonanteneinwirkung فُعَيْوَل anzunehmen haben; auch das obige صغيور, welches Beaussier ohne Vokale und Transskription in der Bedeutung „tout petit“ p. 368 bietet, wird aus صُغَيْوِر entstanden sein; den Beweis dafür liefert die volle Form bei Lerchundi, Vocabulario p. 598 a: „dim. Pequeñito صغيور zguíuar ó zeguíuar“.

§ 38. **a)** Von *'alī* علىّ lautet das Deminutivum heute im Neǵd *'ölēwī* (vgl. Glossar der Eigennamen in Band 2 meines Diwans aus Centralarabien); analog hier „Alioui" عليوى p. 12; merkwürdigerweise wird auch „Alioua" als fem. عليوة, als msc. عليوا angegeben (ebds.); die msc. Form عليوة „Âlioua" bestätigt Beaussier 450.

b) Von einem Stamm ult. ى, beziehentlich و ist das Deminutivum „Feciou" فسيو, fem. „Fecioua" فسيوة p. 141 gebildet und zwar von „Faci" فاسى, f. „Facia" p. 140. — Dass bei Wörtern, die auf *ū* ausgehen, dieser Laut im Deminutivum bewahrt bleibt, hat Analogien (vgl. Stumme, Tunisische Gr. § 85, 3), auf die hier nicht tiefer eingegangen werden kann; Beispiele dafür sind „Djerou" جرو p. 133, davon „Djeriou" جريو, „Djeriouat" جريوات p. 132; „Amriou" عمريو p. 15 wohl von „Amru", dessen Aussprache p. 14 allerdings mit „Ameur" (ʒamĕr) wiedergegeben ist. Eigentümlich ist der *u*-Laut in „Aïssïou" عيسيو p. 10, das neben „Aïssou" عيسو steht; letzteres ist wohl nur eine Nebenform zu „Aïssa" عيسى (*'īsā*), vgl. § 39.

c) Zur Weiterbildung eines Deminutivums mit Einschub eines *ū* vor dem letzten Radikal liegen Beispiele vor, z. B. „Chaïb" شايب p. 92; „Chouyeb" شويّب und „Chouyoub" شويّوب p. 109; besonders aber von dem in § 35 aufgeführten „Fetitem": „Fetitoum" فطيطوم p. 146. Eine merkwürdige Bildung ist „Aïchour" عيشور p. 9; das Wörterbuch giebt p. 5 daneben „Achour" عشور und „Achoura" عاشوراء an; wahrscheinlich kommt es von einem *'āšūr* mit Bewahrung des *ū* der zweiten Silbe.

§ 39. Es bleiben im Folgenden noch eine Anzahl Bildungen von Eigennamen zu betrachten, die mehr ausserhalb des Rahmens der in der alten Sprache gebräuchlichen fallen.

Besonders beliebt, namentlich bei kurzen Eigennamen, ist die Anfügung eines *u*. Ob dieser Vokal, den man vielleicht als Rufvokal ansehen darf, stets lang klingt, ist schwer zu sagen; auslautende Vokale klingen ja bald kurz, bald lang. Sehr häufig werden bei diesen Eigennamen im Wörterbuch neben der mit „*ou*" auslautenden Form auch solche mit „*i*" (ى) und feminine mit „*a*" (ة) aufgeführt, z. B. p. 24 „Baffa" (f.) بافّة, „Baffi" بافّى, „Baffou" بافّو; p. 133 „Djetta" (f.) جطّة, „Djetti" جطّى, „Djettou" جطّو; p. 336 „Sad" سعد; „Sada" (f.) سعدة; p. 337 „Sadi" سعدى; „Sadou" سعدو; „Aziz" عزيز, „Aziza", „Azizi", „Azizou" p. 21. Oft wird *ī* Wechselvokal von *ū* sein; ja es wird dadurch über-

haupt zweifelhaft, ob so und so viele der auf ىّ ausgehenden Namen wirkliche Nisben sind. Selbst dafür, dass die Endung a von der Sprache stets als Femininendung gemeint ist, kann keine Garantie geleistet werden. Übrigens stehen sich häufig auch bloss die Formen mit *a* und *u* gegenüber, z. B. p. 119 „Demma" (f.) دمّة, „Demmou" دمّو; p. 58 „Bouchedda" بوشدّة und „Boucheddou" بوشدّو; p. 111 „Daha" (f.) دحة, „Dahou" دحو; p. 1 findet sich „Aba" عبا, „Abba" عبّا; „Abbou" عبّو (so auch Beaussier, mit dem Zusatze: les Talebs écrivent toujours ce nom عبّ, p. 417 a); „Abada" عبادة, „Abadou" عبادو, p. 4 daneben auch „Abeddou" عبدّو. Bei dreisilbigen Namen rückt der Ton gern auf die zweite Silbe und der letzte Radikal klingt geschärft, vgl. p. 123 „Djadel" جعدل; „Djadellou" جعدلّو; p. 138 „Djeghbel" جغبل, „Djeghbellou" جغبلّو. — Beaussier hat hauptsächlich Namen auf *ou*; schon oben ist auf „Abbou" hingewiesen; vgl. „Attsou" عثّو („les Talebs . . . . عثّ") p. 418; „Âttou" عطّو, f. „Âtta" عطة p. 437.

§ 40. a) Von anderen bei Eigennamen auftretenden Endungen ist zunächst *ūn* zu behandeln. Man denkt dabei zunächst an eine aramäische Deminutivbildung (Th. Nöldeke, Kurzgefasste Syrische Grammatik [2] § 131), wie sie dem östlichen Syrisch (vgl. Th. Nöldeke, Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See, § 53) noch ganz geläufig ist. Im Syro-Arabischen ist die Form jedoch selten; wie sie nach dem Maghreb gekommen wäre, wäre schwer zu sagen. Sie ist dort, wie wir wissen, schon alt, vgl. Badrūn, Ḫaldūn. Auch die Ansicht der Gelehrten, welche die Endung aus dem Spanischen (vgl. de Lagarde, Reg. zu den Nominalf. S. 67; dagegen Eguilaz y Yanguas p. 521) ableiten, mag viel für sich haben; wir müssen die Frage offen lassen. Jedenfalls war und ist die Endung weit verbreitet; für die frühere Zeit ist auf Sicilien zu verweisen; vgl. Cusa, p. 264 *αἰσοὺν*, Caritativ zu *ἴσε* عيسى p. 128, ebds. (p. 128) *ἀλλοῦν*. Letzteres kommt auch noch heute vor; vgl. in unserem Wörterbuch „Alloun" علّون p. 13; wohl zu علىّ? (vgl. § 41). So sind auch „Addoun" عدّون p. 6, „Dechoun" دشون p. 114 unklarer Herkunft. — Halten wir uns an bekannte dreilautige Stämme, so sind aufzuführen: „Abdoun" عبدون p. 3; „Bedroun" p. 30; „Nasroun" نصرون p. 298; „Selmoun" p. 345; „Rahmoun" رحمون (auch bei Beaussier) und „Rahmouna" (f.) p. 323; „Namoun" نعمون.

p. 298; „Khalfoun“ خالفون p. 218; ebds. „Khaldoum“ (sic) خالدون; „Khaldoumi“ (sic) خالدونى; in der Transskription liegt wohl beidemal ein Druckfehler vor, falls man nicht Wechsel von *m* mit *n* annehmen will, vgl. „Ardja“ (f.) عرجة, „Ardjoum“ عرجوم, „Ardjoun“ عرجون p. 17. Feminina sind weniger häufig; vgl. aber „Aïchouna“ عيشونة neben „Aichoun“ p. 9; „Deghcha“ (f.) دغشة und „Deghchouna“ (f.) p. 115.

b) Bisweilen wechselt *ūn* mit *īn* und *ān*, z. Beisp. „Dida“ ديدة, „Didane“ ديدان, „Didouna“ (f.) ديدونة p. 122; selten stehen so viele Formen nebeneinander, wie p. 132 f. „Djerma“ (f.), „Djermane“, „Djermani“, „Djermaoui“, „Djermine“, „Djermouma“ (f.), „Djermoun“, „Djermouna“ (f.), „Djermouni“. Ferner auch „Akni“ اقنى; „Aknine“ عقنين (sic), „Aknoun“ اقنون p. 11; „Deghma“ دغمة, „Deghmache“ دغماش, „Deghmane“ دغمان, „Deghmeche“ دغمش; „Deghmine“ دغمين, „Deghmoum“ دغموم, „Deghmouna“ (f.) دغمونة p. 115. Andrerseits liegt bloss Wechsel zwischen *ūn* und *ān* vor in „Hernoun“ هرنون und „Hernane“ p. 192; „Chegroun“ شقرون und „Chegrane“ p. 96; „Chelmouni“ شلمونى und „Chelmani“ (Druckfehler „Chemani“) p. 100. Schliesslich ist auch der Wechsel zwischen *ān* und *īn* möglich z. B. „Sehrane“ p. 343, „Sehrine“ p. 344; ob solche Formen auf *ān* und *īn* ebenso als Karitativa, ob überhaupt die Formen auf *ūn* als Karitativa empfunden werden, ist fraglich. Eine Möglichkeit wäre auch, dass die Endung *ūn* und ihre Nebenform *ūm* mit *ū* § 39 zusammenhängen, vgl. „Sekkou“ سكّو, „Sekkoun“ سكّون, „Sekkoum“ سكّوم p. 344 und nur Nebenformen derselben wären. „Allou“ علّو könnte aus vollerem „Alloun“ علّون verkürzt sein.

§ 41. Besonders auffällig sind die Namenbildungen, welche auf einen Zischlaut, meist *š* (seltener *s*) ausgehen; vor demselben kann ein kurzer Vokal stehen; in der Regel ist derselbe jedoch lang; es handelt sich also um Bildungen mit den Endungen *eš*, *ūš*, *āš*, *īš*. Diese sind im Maghrebinischen besonders ausgebildet, Hartmann erwähnt in ZDPV. 14, 229 allerdings für Syrien *ʿallūš* zu *ʿalī* und *merrūš* zu *marjam*. An die syrische Deminutivendung „ōs“, Nöldeke, Kurzgef. syr. Gramm.[2] § 133, ist kaum zu denken; Stumme macht darauf aufmerksam, dass Geisternamen oft auf *ūš* ausgehen, vgl. seine Dichtkunst u. Gedichte der Schlūḥ, S. 86. — Von Interesse ist aber auch wieder der Wechsel der Vokale, sowie das Vorherrschen des *u*-Lautes bei diesen Namen; wahrscheinlich liegen Kosewörter vor. An vokalisch auslautende

Namen kann zwar bloss *š* treten, z. B. „Aliche“ عليش p. 12; allerdings giebt es auch ein „Allich“ علّيش p. 13, — neben „Allouche“, „Alloucha“ f. (?); andrerseits „Alioueche“ عليوش p. 12, sodann wieder ebds. „Alilèche“ عليلش, „Alili“ عليلى, „Aliliche“ عليليش und „Alilouche“ عليلوش. Von Interesse ist, dass schon in den sicilianischen Dokumenten (Cusa p. 474) zweimal علوش, griechisch ἀλλούς umschrieben, vorkommt. Ferner „Amiche“ عميش, „Amichi“, „Ammi“, „Ammiche“, „Ammouche“ p. 14. Mit einer Nisbenendung (?) ist „Hamidchi“ حميدشى p. 180 neben „Hamidèche“ حميدش gebildet. Nicht selten sind solche Formen mit „èche“ d. h. *eš*, z. B. auch „Harir“ حرير, „Harireche“ حريرش p. 185; „Souam“ صوّام, „Souamèche“ p. 353; „Meharbeche“ محاربش p. 273; „Habib“ حبيب, „Habibèche“ حبيبش p. 171 (welchem Wortstamm das danebenstehende „Habibès“ حبيبس angehört, ist nicht auszumachen). Bisweilen steht *eš* neben *īš*, z. B. „Baït“ بعيط („Baïta“ f.), „Baïtèche“ بعيطش, „Baïtiche“ بعيطيش, „Baïtichi“ بعيطيشى (vgl. oben „Hamidchi“) p. 25. Sodann kommt *īš* neben *ūš* vor; zu den oben schon gegebenen Beispielen vgl. „Hecha“ f. هشة, „Hechiche“ هشيش, „Hechouche“ هشوش p. 189; „Hanna“ f., „Hannache“ حنّاش, „Hannachi“, „Hanniche“, „Hannouche“ p. 183; dass „Hecha“ und „Hanna“ mit Recht als fem. bezeichnet sind, ist freilich zu bezweifeln. Man bemerke jedoch „Guercha“ (f.) قرشة und „Guerchouche“ (ohne Bezeichnung; also msc.?) p. 166. Es giebt freilich Namen auf *īš* ohne Nebenformen auf *ūš*, z. B. „Akriche“ عقريش und عكريش p. 11 (vgl. aber „Akrach“ عكراش); ebds. „Akni“ اقنى und „Akniche“ اقنيش, aber noch vielmehr solche auf *ūš* ohne Nebenformen auf *īš*, z. B. „Halilouche“ حليلوش (neben „Halil“ und „Halilou“) und „Halimouche“ حليموش (neben „Halim“, „Halima“ (f.), „Halimaoui“, „Halimi“) p. 177. Unter gewissen Reihen von Kosenamen sind auch noch solche auf *ūs*, *īs* und *ās*, z. B. „Abdiche“ عبديش (neben „Abdi“), „Abdouche“ عبدوش (neben „Abdou“) und „Abdouse“ عبدوس p. 3; p. 168 „Guetta“ (f.?) قطّة, „Guettache“ قطاش; p. 169 „Guettas“ قطّاس, „Guetteche“ قطّش, „Guettiche“ قطّيش, „Guettis“ قطّيس, „Guettouche“ قطّوش neben „Guettou“ قطّو. Auch kommt „Amrous“ عمروس p. 15 neben „Amrouche“ vor. Nicht gerade häufig sind die Wörter auf *āš*, z. B.

neben „Harche“ حرش und „Harcha“ (f.) „Harchache“ حرشاش (und „Harchouche“ حرشوش) p. 184; „Alouache“ علواش p. 13 (so auch Beaussier p. 449); p. 178 neben „Hamada“ f. (?) حمادة „Hamadache“ حماداش (und „Hamadouche“); p. 179 neben „Hamda“ f. (?) حامدة „Hamdach“ حامداش und ebendaselbst neben „Hamchaoui“ حشاوى auch „Hamchache“ حمشاش und „Hamchachi“. Noch ist zu bemerken, dass das Wörterbuch bei „Aïcha“ عايشة p. 9 neben „Aïchoucha“ عايشوشة auch ein feminines „Aïchouche“ عايشوش giebt; übrigens könnte bei „Aïchouche“ u. s. w. auch eine Bildung mit verdoppeltem dritten Radikal nach § 24 vorliegen.

§ 42. In seltenen Fällen scheint auch eine Bildung mit *ūb* vorzukommen, z. B. p. 6 „Adda“ عدّة (nicht als fem. bezeichnet) „Addoub“ عدوب; p. 9 „Aïchouba“ عيشوبة.

§ 43. Bei einigen bekannten Wörtern ist die Silbe *en* angehängt, z. B. „Khelifna“ (f.) خليفنة p. 221; „Merabtene“ مرابطن neben „Merabet“ مرابط und „Merabta“ (f.) مرابطة p. 281.

§ 44. a) Die aus mehreren Wörtern zusammengesetzten Namen werden in der französischen Umschrift mit Recht eng verbunden, d. h. in einem Wort geschrieben, z. B. „Sidennas“ سيد النّاس p. 350; „Hafdallah“ حفظ الله p. 175 (der Übergang des *i* in *a* bei حفْظ ist durch das *ḥ* bewirkt; bei „Setrerrahman“ ستر الرّحمن p. 348 ist das *i* wie so oft als nicht rein empfunden worden). Ob die Aussprache von صفى الدين mit „Safiddine“ p. 337 im Maghreb wirklich richtig ist, ist nicht sicher; im Osten würde man *ṣafī-jeddīn* aussprechen wie „Takieddine“ تقى الدين in unserem Buche p. 358. Wie in diesen letzten Beispielen liegt eine „uneigentliche Genetivverbindung“ vor in „Hameurlaïne“ حمر العين p. 179, „Chehbelaïne“ شهب العين p. 97 (wobei in „Hameur“ und „Chehb“ wohl, wenn richtig gehört, eine eigentümliche Status constructus-Form von أَحْمَر und أَشْهَب zu konstatieren ist; vgl. Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, p. 267, § 151 a). Ähnliche Verbindungen wie die obigen sind p. 93 „Chaïbaldekène“ (sic) شايب الذقن und „Chaïbeddra“ شايب الذراع. Das letztere kaum verständlich, das erstere mit „Graubart“ zu übersetzen. Statt dieser Genetivverbindung kann auch ein wirklicher Satz stehen, z. B. „Chaïb-Rassou“ شايب راسو p. 92 (steht hinter „Chahri“, nicht an der richtigen Stelle nach dem Alphabet): „einer, dessen Haupthaar grau ist“. Beachte auch die Schreibung راسو (nicht راسه)!

§ 45. Bisweilen ist der Genetiv als sogenannter objectivus zu fassen, so wohl in „Derrassechouk“ درّاس الشوك p. 121 „Gestrüppdrescher“. Daneben steht „Derrass-El-Lil“ درّاس الليل. Bedeutet dies: „einer, der bei Nacht drischt“? Poetischer als dieser Name ist jedenfalls „Nesimecebah“ نسيم الصباح p. 300 = Morgenzephyr.

Viel gewöhnlicher ist, dass der Genetivus als subjectus zu fassen ist, z. B. „Atietallah“ عطيّة الله p. 19 „Geschenk Allahs“; etwas (einer), was Allah geschenkt hat. In diesem Sinne sind natürlich alle Namen gemeint, welche denselben Sinn („Theodor“) haben: „Matallah“ معطى الله p. 263; „Hibtallah“ هيبة الله (also *hībet-allāh*) p. 193 neben „Hebtallah“ هبة الله p. 189 (zum ī vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte I, p. XXX), vielleicht auch „Rezkallah“ رزق الله p. 332. Ebensogut ist Dies ausgedrückt durch das einfache „Mouheb“ موهب p. 293 „Geschenk“ oder das Partic. Pass. „Mouhoub“ موهوب ebds. Vor Allem aber auch durch Verbalsätze wie „Djaborebbi“ جابوربي p. 123, also *ǧābū rabbī* = „Gott hat ihn gebracht“ oder ebd. „Djaballah“ جاب الله und „Djabelkhir“ جاب الخير. Hier haben wir also (wie wohl auch in den mit präfixiertem بـ gebildeten Namen § 22) volle Sätze als Eigennamen gebraucht, vgl. § 44. Noch ein Nominalsatz, der in dieser Weise angewendet wird, sei hier nachträglich angeführt: Daïmallah“ الدايم الله p. 112 „Allah ist der Beständige“. — Übrigens ist nicht sicher, dass nicht in gewissen Eigennamen Ellipsen vorliegen; so möchten Ausdrücke, wie die oben genannten „Hafdallah“, „Setrerrahman“ doch wohl bedeuten: „einer, der unter dem Schutz Allahs steht“; ebenso „Nasrallah“ نصر الله p. 298 und vielleicht auch das angeführte „Rezkallah“. Namen wie *ferḥāt* und *berekāt* (§ 15) werden ähnlich im Sinne eines Wunsches zu fassen sein.

Noch manche einzelne Bemerkungen liessen sich hier anschliessen; aber die Kritik des Buches ist bereits zur Abhandlung angewachsen; daher schliessen wir sie. Wir können freilich von dem in mancher Beziehung stoffreichen und interessanten Buche nicht Abschied nehmen, ohne die Hoffnung auszusprechen, dass es künftig einmal in einer gründlich revidierten Auflage noch weiteren und eingehenderen wissenschaftlichen Forschungen werde dienen können.

Anmerkung. Diese letzte Abhandlung Socin's ist von Dr. Stumme mit dankenswerter Bereitwilligkeit revidiert und durch die Presse gesehen worden.

Die Redaktion.

Bar Chōnī über Homer, Hesiod und Orpheus.

Von

Theodor Nöldeke.

Im 2. Heft seines Werkes „Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir“ veröffentlicht H. Pognon den grössten Theil der Angaben des Theodoros bar Chōnī, eines Nestorianers aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, über die verschiedenen heidnischen und christlichen Religionsparteien[1]). Als ich den scharfsinnigen Gelehrten, der jetzt als französischer Consul in Haleb lebt, brieflich bat, von dem, was er aus diesem Abschnitt Bar Chōnī's weggelassen, doch noch das Stück über Homer, Hesiod und Orpheus herauszugeben, wenn dasselbe auch gewiss nur den Werth eines Curiosums habe, schickte er mir sofort das Stück nach dem Wortlaute seiner besten Handschrift *a* mit allen Varianten seiner drei andern *b*, *c*, *d*. Diesem Texte stand ich aber, so weit er die Orphischen Lehren betrifft, ziemlich rathlos gegenüber. Ich sandte ihn daher an Herrn Dr. Goussen, Divisionspfarrer in Aachen, mit der Bitte, mir die Varianten aus dem in seinem Besitz befindlichen Codex einzutragen. Goussen erfüllte diese Bitte schleunigst mit grösster Bereitwilligkeit. Für mich war damit aber leider nicht viel gebessert. Zwar gelangte ich nach und nach zu einem gewissen Verständniss einiger Stellen, erkannte z. B., dass die Orphische Lehre vom Weltei (ܒܝܥܐ statt ܒܝܬܐ der Codices) vorgetragen wird, aber vieles blieb mir ganz dunkel. Wie hätte ich z. B. errathen können, dass unter ܟܘܣܐ oder ܟܘܣܐ der Handschriften (unten S. 505 Z. 5) das griechische Wort *χώνη* ܟܘܢܐ verborgen lag? u. s. w. u. s. w. Die einzige Hoffnung war, dass mir das griechische Stück, aus dem das syrische übersetzt sei oder auf dem es doch beruhe, nachgewiesen werde. Ich wandte mich deshalb an meinen Collegen Dr. Richard Heinze um Hülfe. Ich stümperte ihm vor, was ich übersetzen konnte, und sobald ich zu einem Satze kam, der sich schlankweg deutsch wiedergeben liess, erkannte er augenblicklich die Quelle: er holte Abel's „Orphica“ (Leipzig 1885) herbei und schlug mir darin die unter Apio's Namen vorgetragne Orphische Kosmogonie

1) S. meine Besprechung des Buches in WZKM. 353 ff.

aus den Homilien des Clemens Romanus auf (Abel S. 160 f.). Ich verglich nun den syrischen Text genau mit dem griechischen Homil. 6, 3—6; ich benutzte dabei ausser Abel's Orphica die Ausgaben von Schwegler und von Migne. Da ergab sich, dass ich ein Excerpt aus einer syrischen Uebersetzung jener Stelle vor mir hatte. Bar Chōnī hat die Stelle wahrscheinlich aus einer vollständigen Uebersetzung der Homilien oder doch des 6. Buches genommen. Leider ist aber diese syrische Uebersetzung lange nicht so gut wie manche andre. Ihr Verfasser hat den Bericht, der ihm freilich höchst fremdartig sein musste, vielfach missverstanden. Diese mangelhafte Uebertragung hat dann Bar Chōnī ganz verständnisslos ausgezogen und dabei wichtige Glieder weggelassen. Allerdings enthalten die Handschriften auch gemeinsame Fehler, die wir kaum dem Bar Chōnī zuschreiben können, und es ist also möglich, dass auch einige gravierende Versehen nicht auf ihn selbst zurückgehen, sondern nur auf die Handschrift, aus der indirect Pognon's und Goussen's Manuscripte stammen. Aber grosses Unrecht thun wir ihm doch schwerlich, wenn wir ihn für vielen Unsinn in dem Stücke verantwortlich machen.

Trägt so das syrische Stück kaum etwas zur Besserung des bekannten griechischen Textes bei, so haben die hier vorliegenden Thatsachen der Textgeschichte doch immerhin ein gewisses Interesse. Allein dies Specimen dürfte auch genügen. Ich wollte wenigstens nicht noch weiter die Güte Pognon's und Goussen's mit der Bitte in Anspruch nehmen, sie möchten mir auch die andern Stücke des Werkes mittheilen, die wahrscheinlich den Clementinen entnommen sind.

Dem Excerpt aus Clemens gehen einige Angaben über die Person des Homer, Hesiod und Orpheus voraus. Dass Homer zur Zeit Samuel's gelebt habe, sagen auch Chron. Pasch. 84 c (Bonn. 156); Pseudo-Dionys von Telmaḥrē (ed. Tullberg 4, 35). In David's Zeit versetzt ihn und Hesiod Syncell 178 d (Bonn. 332). Für die andern chronologischen Bestimmungen wird ein Kenner der chronographischen Litteratur wie Gelzer leicht Parallelstellen und ev. auch die letzten Quellen finden.

Der Handschrift Goussen's (G) stehen die Pognon's *a*, *b*, *c*, *d* als eine einheitliche Gruppe gegenüber; ich bezeichne sie zusammen mit P. Goussen besitzt noch ein Exemplar, welches zu der Gruppe P gehört. Dies alles sind, so viel ich weiss, in neuster Zeit gemachte Abschriften aus, vermuthlich auch nicht eben alten, nestorianischen Codices. — Nichtsnutzige Varianten, namentlich vereinzelte Lesarten innerhalb der Gruppe P, lasse ich weg. Wenn ich hier und da eine von allen Codices gegebne Lesart verbessere — aber niemals stillschweigend —, so bin ich nicht immer sicher, ob nicht schon Bar Chōnī den Fehler hatte. In dem Falle hätte ich also eigentlich meine Aufgabe, dessen Text herzustellen, überschritten und wäre bis zum ursprünglichen Uebersetzer vorgegangen, dessen

Gesammt-Text ich doch durchaus nicht herstellen kann. — In der Anwendung des obern und untern Punctes verfahre ich etwas consequenter als meine Vorlage. Die zuweilen darin angebrachten nestorianischen Vocalpuncte habe ich weggelassen.

Damit sich auch ein des Syrischen Unkundiger ein Bild von unserm Excerpt machen könne, habe ich eine sklavisch wörtliche Uebersetzung hinzugefügt. Und zwar habe ich dazu die lateinische Sprache gewählt, weil sie erlaubt, genau die W o r t f o l g e des Syrischen beizubehalten. In andrer Beziehung war das Latein hier gerade nicht besonders am Platz. So ist es störend, dass diese Sprache keinen kurzen Ausdruck hat, der ganz scharf das blosse „ist geworden“ ausdrückt; denn „*factum est*“ bedeutet das nicht, mit „*ortum est*“ oder „*genitum est*“ verbindet man leicht Nebenbegriffe, und auch das von mir gewählte *exstitit* scheint mir etwas zweideutig zu sein. Natürlich musste ich der Wörtlichkeit zu Liebe ein sehr barbarisches Latein anwenden; wer sich an manchen unclassischen Abstractformen und an Ausdrücken wie *virtute* = *δυνάμει* „virtuell“ stösst, lasse meine Uebersetzung ungelesen. Die mit Recht geschätzte Version Cotelier's liest sich viel besser! — In runden Klammern habe ich einige zum Verständniss erwünschte Worte hinzugefügt; zum Theil entsprechen diese griechischen, die der syrische Uebersetzer oder der Excerptor weggelassen hat.

Darauf, dass in dem Anfangsstück die Sätze des Originals einmal in eine andre Ordnung gebracht worden sind, habe ich durch römische Ziffern im griechischen Text und in meiner Uebersetzung hingewiesen. Durch eckige Klammern in jenem zeige ich an, was bei Bar Chōnī fehlt.

Ausdrücklich erkläre ich noch, dass ich für den vielen Unsinn, den meine Uebersetzung als Wiedergabe Bar Chōnī's bringt, keinerlei Verantwortung trage!

Der Text folgt umstehend.

Hinter diesem Abriss der Orphischen Kosmogonie setzt Bar Chōnī die Worte ܢܩܘܡܢ ܗܪܟܐ ܐܦ̈ܘܗܝ ܕܗܢܐ ܘܕܡܠܦܢܘܬܗ [1] ܐܠܝ „hier möge nun das Antlitz dieses (Mannes) und seiner Lehre bleiben“, d. h. „hier höre ich damit auf“. „Das Antlitz“ soll wohl so viel sein wie das Aussehn, die Gestalt“, also „die Darstellung“.

1) Fehlt P.

ܥܠ ܗܘܡܪܘܣ [1] ܘܗܣܝܘܕܘܣ ܘܐܘܪܦܐܘܣ [2]
ܚܟܝ̈ܡܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ܀
ܥܠ ܙܒܢܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܕܒܙܒܢܗ
ܕܫܡܘܐܝܠ ܗܘܘ [3]. ܘܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܕܒܙܒܢܗ ܕܕܘܝܕ.
ܘܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܕܒܫܢܬ ܠܒ ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܕܫܠܝܡܘܢ.
ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܕܒܫܢܬ ܠܙ ܠܗ ܘܡܠܟܐ ܕܐܣܐ. ܥܠ
ܐܘܪܦܐܘܣ ܐܡܪܝܢ ܝܘ̈ܢܝܐ ܕܒܩܠܐ ܙܡܪܗ ܡܙܝܥ
ܗܘܐ ܚܝ̈ܘܬܐ. ܘܡܫܦܐ ܚܡܬܐ ܕܒܥܝܪ̈ܐ. ܗܢܐ
ܒܡܐܢ̈ܐ ܕ ܙܡܪܗ [4]. ܗܢܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܕܟܠ ܡܕܡ ܡܢ
ܬܘܗܐ ܘܡܢ ܒܘܠܒܠܐ ܗܘܐ. ܗܣܝܘܕܘܣ ܕܝܢ [5] ܐܝܬ
ܐܝܟܐ ܕܐܡܪ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܬܝܐ ܥܠܡܐ. ܐܠܐ
ܡܬܗܘܐ ܗܘܐ. ܗܘܡܪܘܣ ܕܝܢ ܐܡܪ ܕܐܢܬܘܢ ܟܠܟܘܢ
ܐܪܥܐ ܘܡܝ̈ܐ ܬܗܘܘܢ. ܕܡܢ ܬܡܢ ܗܘܐ ܫܘܪܝܐ ܠܟܠܢ [6].
ܘܒܬܪ ܫܪܝܐ ܕܪܛܝܒܘܬܐ ܗܕܐ ܘܐܪܥܢܝܘܬܐ [7] ܡܩܒܠܝܢܢ
ܠܗ ܕܒܝܬ ܡܩܕܡܝܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܬܘܗܐ ܕܝܢ. ܗܣܝܘܕܘܣ [8]
ܕܝܢ ܬܘܗܐ ܠܗ [5] ܕܕܡܐ ܗܘܐ ܠܒܝܥܬܐ [9] ܐܡܪ ܗܘܐ. ܘܐܝܬܘܗ̇
ܗܘܬ ܗܝ ܫܓܘܫܝܐ ܩܕܡܝܐ ܕܐܣܛܘܟܣ̈ܐ [10].
ܘܗܝ ܗܘܬ ܒܝܥܬܐ [11] ܐܬܝܠܕܬ ܡܢ ܦܬܝܘܬܗ̇ [12] ܕܗܝܘܠܐ

De Homero et Hesiodo et Orpheo (viris) claris Graecorum.

De tempore horum sunt qui dicant, eos tempore Samuelis fuisse; sunt qui dicant, tempore Davidis; sunt qui dicant, anno 32 Salomonis, alii, anno 37 Asae. — Orpheum dicunt Graeci voce cantus sui animalia concitasse et iram brutorum pacasse instrumentis musices suae. — Hic enim dixit, omnia e chao et confusione genita esse. II) Hesiodus vero est ubi[1]) dicat, mundum non semper (= sempiternum) esse, sed (quondam) exstitisse. I) Homerus vero dicit „vos omnes terra et aqua fiatis“, nam inde nobis omnibus (ex ejus sententia) initium fuit, et post dissolutionem hujus substantiae humidae et terrenae primitivum statum denuo naturae nostrae recipimus, id quod est chaos.

Hesiodus[2]) vero chaos (inquit) simile fuit ovo et fuit haec confusio primitiva elementorum. Et hoc ovum natum, ex amplitudine materiae prorupit. Genituram vero dicit ita fuisse:

Quia quatuor[3]) viva sunt elementa et naturaliter[4]) profundi-

II. *Ἡσίοδος δὲ ἐν τῇ Θεογονίᾳ λέγει* [*Ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος ἐγένετο* (Theog. 116). *τὸ δὲ ἐγένετο δῆλον ὅτι γεγενῆσθαι ὡς*] *γενητὰ* [*σημαίνει*] *οὐ τὸ ἀεὶ εἶναι* [*ὡς ἀγένητα*].

I. [. . . .] *Ὅμηρον* [. . . .] *εἴποντα* [*περὶ τῆς ἀνέκαθεν συγχύσεως*] *Ἀλλ᾽ ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε* (Il. 7, 99) *ὡς ἐκεῖθεν ἁπάντων τὴν γένεσιν ἐσχηκότων καὶ μετ᾽ ἀνάλυσιν τῆς ὑγρᾶς καὶ γηΐνης οὐσίας εἰς τὴν πρώτην πάλιν ἀποκαθισταμένων φύσιν, ὅ ἐστιν χάος.*

Καὶ Ὀρφεὺς δὲ τὸ χάος ᾠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις. τοῦτο [*Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται ὅπερ Ὀρφεὺς*] *ᾠὸν* [*λέγει*] *γενητὸν ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον, γεγονὸς δὲ οὕτως.*

ܢܓܕܬ. ܣܓܝܘ ܕܝܢ ܐܦܪܝ ܕܡܘܫܐ ܗܘܐ.
ܡܛܠ ܕܐܪܟܒܬܗܘܢ ܣܓܝ ܐܝܟ ܐܣܛܘܟܣܐ
ܡܫܠܡܬ ܠܟܠܗ ܘܠܐ ܡܕܡ ܡܢܗ ܒܟܠܗܝܢ. ܐܬܐܠܬ
ܕܗܘܐ ܘܠܐ ܦܘܪܫܐ ܘܪܒܘܬܐ[13] ܕܦܘܪܫܐ ܐܚܪܢܐܝܬ
ܡܢܗܘܢ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܕܠܡܠܕܐ ܙܕܩ. ܐܝܟ ܕܒܩܘܒܐ[14]
ܒܡܨܥܬܐ ܕܟܠ ܥܠܡܐ. ܡܢ ܣܘܚܪܐ ܕܒܠܘܥܬܐ
ܠܥܘܡܩܐ ܠܡܥܒܪ ܘܪܘܚܐ ܕܚܕܪܐ ܠܡܩܒܠܘ. ܐܝܟ
ܕܒܡܩܒܠܢܘܬܐ ܕܝܠܕܐ ܠܡܥܒܕ ܩܝܡܐ ܡܢ ܕܘܒܪܗܘܢ[15].
ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܒܓܘܫܡܐ ܕܢܦܫܐ ܠܗܘܐ ܒܠܘܥܬܐ
ܕܚܙܬܐ. ܗܘܠܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܒܥܘܕܪܢܐ.
ܡܥܒܕܘܢ ܟܕ ܗܘܘ ܐܝܬܝܗ[16] ܡܢ ܕܢܫܐ ܣܓܝ ܕܣܒܝܢ

tatem infinitam possident [5]) semper, iterum ferebatur (ovum?) sine distinctione et myriades distinctionum [6]) aliter ex iis fuerunt (?) [7]). — (accidit) id quod geniturae convenit, velut in catino in medio universi feri (et) a rotunditate bullarum [8]) in profundum incidere, et spiritum, qui ipsum circumdabat, concipere, et velut in conceptione geniturae facere constitutionem directione eorum. Quemadmodum enim in

Τῆς τετραγενοῦς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου καὶ μυρίας ἀτελεῖς κράσεις εἰς ἄλλοτε ἄλλως ἐπαναχέοντος [καὶ . . . . . νοστιμώτατον] ὅπερ πρὸς γέννησιν ζῴου ἐπιτηδειότατον ἦν, ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντός καὶ ὑπὸ τῆς πάντα φερούσης ἴλιγγος χωρῆσαι βάθος καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι καὶ ὡς εἰς γονιμώτατον συλληφθὲν ποιεῖν κριτικὴν σύστα-

---

1) ܐܣܛܘܟܣܘܣ P. 2) ܘܐܘܪܦܐܘܣ P. 3) Fehlt P. 4) ܡܢ ܐܦܪܝ G. 5) Fehlt G. 6) ܟܠܗ P. 7) ܕܐܪܟܒܘܬܐ P; ܕܐܪܟܒܘܬܐ G. 8) ܩܘܣܡܘܣ G a b c; ܩܘܣܡܘܣ d. 9) ܠܒܢܝܐ Codd. 10) ܠܐܣܛܘܟܣܐ Codd. 11) ܒܢܝܐ Codd. 12) ܘܡܫܠܡܬ Codd. 13) ܘܪܒܘܬܐ Codd. (ohne ̈). 14) ܕܒܩܘܒܐ P; ܕܒܩܘܒܐ G. Vielleicht hatte aber der Exerptor schon jenen Unsinn. 15) ܕܒܪܗܘܢ G. 16) Um wenigstens eine Art Sinn hineinzubringen, müsste man es wagen, ܡܥܒܕܘ ܟܕܘ ܐܝܬܝܗ zu lesen.

1) Mit ἐν τῇ Θεογονίᾳ wusste der Uebersetzer nichts anzufangen.

2) Man darf dies nicht in „Orpheus" verbessern. Der Uebersetzer oder der Exceptor wurde in seiner Flüchtigkeit durch den bald darauf folgenden Ἡσίοδος irre geführt.

3) Genauer „die vier (Elemente)".

4) Ich dachte daran, wegen ὅλου ܫܠܡܬ in ܟܠܢܝܬ totaliter zu verbessern, aber jenes wird richtig sein; der Uebersetzer hat ja das Ganze missverstanden.

5) Er las wohl ἔχοντος.

6) χρίσεις für κράσεις!

7) Er las etwa ἐπανέχοντος? Aber ܗܘܐ ist kaum richtig. Die Verstümmlung des Folgenden wird nicht dem Uebersetzer, sondern dem Excerptor zur Last fallen. Die Infinitive hängen von dem im ausgelassenen Stücke befindlichen συνέβη (wäre ܓܕܫ) ab.

8) Ich habe es nicht gewagt, ܣܘܚܪܐ, das in diesem Stück, wie sonst, immer Kreis, Rundung, Umkreis u. s. w. bedeutet, hier durch *vortex* oder *vertigo* zu übersetzen. Sehr seltsam sind die „Blasen"; bloss durch Nachlässigkeit aus dem Folgenden hierhergenommen? Dem Uebersetzer war wohl das Wort ἴλιγξ unbekannt.

ܗܘܬ. ܘܐܬܬܙܝܥܬ ܘܐܬܚܡܬ ܒܪܘܚܐ. ܘܡܢ
ܗܘܐ ܐܒܝܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܟܠܗ ܣܦܝܪ ܘܐܬܩܛܪܡܬ.
ܒܚܕܐ ܢܦܫܐ ܕܒܣܘܪܗ ܠܒܝܬܐ ܕܝܠܗ. ܘܒܬܚܘܡܗ
ܡܢ ܢܦܫܗ ܘܐܝܬ ܒܝܬܐ ܠܗ ܒܢܦܫܗ ܘܒܠܐ[17] ܡܕܡ
ܢܚܬ. ܐܒܝܐ ܡܫܒܚܐ[18] ܒܓܠܝܐ. ܗܢܘ ܕܡܢ
ܡܟܠܗ ܕܗܘܐ ܕܐܝܟܢܐ ܐܣܛܘܟܣܐ. ܗܘܝܘ ܥܒܕܐ
ܡܢܦܫܐ ܡܢ ܚܝ ܟܠܗ ܘܚܝ ܒܢܦܫܗ ܘܕܡܐ ܠܒܝܥܬܐ ܗܘܐ.
ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܒܝܥܬܐ ܕܣܦܝܪܐ ܚܝ ܗܘ ܕܟܠܗ ܘܒܝܬܐ
ܚܣܝܐ ܕܡܢ ܡܠܝܐ ܕܡܘܚܐ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܡ ܕܝܠܕܝ
ܠܫܡܝܐ. ܗܘܝܘ ܐܦ ܓܘܢܐ ܡܢ ܟܠܗ ܗܘܐ.
ܡܢ ܡܬܬܕܡܪܢ[19] ܡܢ ܟܝܢܐ ܚܕ ܘܓܘܢܐ ܚܕ.
ܡܢ ܕܝܠܗ ܓܝܪ ܡܢ ܚܝܠܐ ܡܕܡ ܚܕ ܢܬܝܠܕ
ܐܬܬܙܝܥܬ ܒܥܘܒܗ ܟܠܗ. ܘܚܘܐ ܘܐܝܬܗ[20] ܗܘܐ
ܒܗ[21] ܗܘ. ܘܐܬܕܡܝܬ[22] ܘܡܬܦܪܫܐ ܡܬܚܙܝܐ.
ܘܡܢ ܗܘܐ ܐܝܟ ܡܕܡ ܒܠܐ ܪܘܚܐ ܕܒܗ ܘܦܢܝܬܐ
ܘܐܬܩܛܪܡܬ.

ܡܢ ܕܝܢ ܓܘܢܐ ܡܢ ܣܦܝܪܐ ܘܚܝܘܬܐ ܐܬܬܙܝܥܬ[23]
ܘܚܙܝܢ ܗܢܘ ܡܢ ܣܓܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܘܪܦܝܘܣ

humida substantia calescente[9]) fit bulla globosa, ita (ovum) undique conformatum est[10]) in rotunditate sua. Et per se et in se(?). natum est e spiritu vivo, qui circumdabat, et sublatum est et apparuit in luminibus. Praeclarum est hoc natum, quod e tota constitutione elementorum (est), opus animatum, quod rotunditate sua ovo simile est et ordine suo e concavitate sua[11]). — Et velut ovum globosum, quod omnia complectitur, genuit coela globosa, quae e plenitudine medullae generationis sunt[12]), ita colores multi ex una natura et uno colore mirabili exstiterunt.

Sicut enim in ovo pavonis unus est color ovi, virtute vero myriades colorum sunt in eo, quod futurum est ut nascatur, ita etiam ovum e tota materia, cum moveretur e tota humiditate, quae infra se erat, comparavit — — —. Intra enim rotunditatem ejus aliquod animal androgynum formatum est curā spiritus vivi qui in eo erat, quod Phaneta (Orpheus dicit), qui transfertur „Visibilis“. Et cum hic apparuisset, ab eo universum fulsit,

σιν. ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνελήφθη κύτος. ἔπειτα αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν, ὑπὸ τοῦ παρειληφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον, προέκυψεν εἰς φῶς μέγιστόν τι τοῦτο ἀποκύημα, ὡς ἂν ἐκ παντὸς τοῦ ἀπείρου βυθοῦ ἀποκεκυημένον ἔμψυχον δημιούργημα, καὶ τῇ περιφερείᾳ τῶν ᾠῶν προσεοικὸς καὶ τῷ τάχει τῆς πτήσεως.

[*Κρόνου . . . . ὅτι χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη ἅπασα*] *ὥσπερ ᾠὸν τὸν πάντα περιέχοντα σφαιροειδῆ ἀπεκύησεν οὐρανόν· ὅπερ κατ' ἀρχὰς τοῦ γονίμου μυελοῦ πλῆρες ἦν ὡς ἂν* [*στοιχεῖα καὶ*] *χρώματα παντοδαπὰ* [*ἐκτεκεῖν δυνάμενον καὶ ὅμως παντοδαπὴν*] *ἐκ μιᾶς οὐσίας τε καὶ χρώματος ἑνὸς ἔφερε τὴν φαντασίαν, ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ τοῦ ταὼ γεννήματι ἓν μὲν τοῦ ᾠοῦ χρῶμα δοκεῖ, δυνάμει δὲ μυρία ἔχει ἐν ἑαυτῷ τοῦ μέλλοντος τελεσφορεῖσθαι χρώματα οὕτως καὶ τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης* [*ἀποκυηθὲν ἔμψυχον*] *ᾠὸν ἐκ τῆς ὑποκειμένης* [*καὶ ἀεὶ ῥεούσης*] *ὕλης κινούμενον* [*παντοδαπὰς*] *ἐκφαίνει* [*τροπάς*]. *ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῷόν τι ἀρρενόθηλυ εἰδοποιεῖται προνοίᾳ τοῦ ἐνόντος ἐν*

ܘܐܫܬܪܪܬ ܠܗ ܢܩܦܐ ܕܒܗܘܢܐ ܕܒܢܝܐ. ܘܒܚܝܠܐ ܕܗ
ܗܘ ܪܒܐ ܕܢܦܩ ܡܢܗ ܣܘܪܕܗ ܐܬܚܝܒ ܘܬܘܩܢܗ
ܐܫܬܪܪ

splendore ignis (excellentissimi) elementorum.

Cum calefactum esset ovum, ab animali in eo ruptum est, et prodiit ex eo formatum, ut dixit Orpheus: „scissum est caput crassitudinis ovi"[13]). Et virtute magna illius, qui ex eo prodiit, rotunditas ejus consolidata est et ordinatio ejus confirmata est.

αὐτῷ θείου πνεύματος, ὃν Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν, τῷ φέγγει τοῦ [διαπρεπεστάτου τῶν στοιχείων] πυρὸς [ἐν τῷ ὑγρῷ ..... τὸ μὲν οὖν πρωτοσύστατον] ᾠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζῴου ῥήγνυται, ἔπειτα δὲ μορφωθὲν προέρχεται ὁποῖόν τι καὶ Ὀρφεὺς λέγει [κραμαίου] σχισθέντος πολυχανδέος ᾠοῦ καὶ οὕτω μεγάλῃ δυνάμει αὐτοῦ τοῦ προεληλυθότος [Φάνητος] τὸ μὲν κύτος τὴν ἁρμονίαν λαμβάνει καὶ τὴν διακόσμησιν ἴσχει.

---

17) ܒܚܠܐ Codd. 18) ܦܘܡܐ Codd. Dann ܠܚܠܐ ohne ̈. 19) ܡܬܚܒܠܝܢ Codd. 20) ܐܝܟ Codd. 21) ܚܝܐ Codd. Der Epitomator mag sich allerdings schon die Worte so zurecht gelegt haben, wie sie die Codd. bieten: „in quo spiritus vivus erat". 22) ܘܐܫܬܪܪܬ P; ܘܐܫܬܪܪܬ G. 23) ܐܬܚܝܒ Codd.

9) Dies Wort giebt der Uebersetzer hinzu.

10) Genauer „wurde geprägt". Doch lässt sich nicht sicher sagen, dass der Uebersetzer Lobeck's Verbesserung συνειλήθη gelesen habe. Das handschriftliche νυκτός hatte er nicht vor sich; vermuthlich κύτος, wie Cotelier conjiciert hat, aber „in rotunditate sua" könnte auch bloss als Wiedergabe von σφαιροειδές gelten. Subject ist hier das *Ei* (fem.). Die folgenden Worte sind ganz unklar. Jedenfalls hat schon der Uebersetzer seine Vorlage missverstanden. μέγιστον nahm er als Prädicat.

11) Für τάχει las er τάξει. πτήσει scheint er nicht verstanden zu haben.

12) Mit ganz leichten Aenderungen, wie sie auch bei dem bestüberlieferten Texte zulässig wäre, habe ich wenigstens etwas grammatisch mögliches erreicht. Das grobe Missverständniss der Vorlage lässt sich nicht wegschaffen.

13) Das meines Wissens bis jetzt weder gedeutete, noch durch eine völlig einleuchtende Verbesserung ersetzte κραμαίου oder κραναίου wird vom Uebersetzer ignoriert. ὑπέκ, das Lobeck eingefügt hat, findet in der Uebersetzung keine Stütze. Dass aber der Vers, wie Lobeck ihn gestaltet, einen sehr guten Sinn gäbe, leugne ich natürlich nicht.

Die Abessinischen Handschriften der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala

verzeichnet und beschrieben

von

K. V. Zetterstéen.

In der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala findet sich eine zwar kleine, aber recht wertvolle Sammlung äthiopischer Handschriften, die im Folgenden näher beschrieben werden. Von den zwölf Nummern, die diese Sammlung umfasst, gehören zwei, Nr. **1** und **3**, zu der wertvollen Sammlung orientalischer Manuskripte, die im Jahre 1716 von Henrik Benzelius auf seiner Reise nach dem Orient für die Universitätsbibliothek zu Upsala angekauft wurden[1]. Acht andere, Nr. **4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11** wurden der Bibliothek im Jahre 1894 von dem schwedischen Missionar August Bergman in Abessinien geschenkt. Wann die zwei übrigen, Nr. **2** und **12**, in den Besitz der Bibliothek gekommen sind, ist leider nicht zu ermitteln. Wahrscheinlich wurden auch diese zugleich mit Nr. **1** und **3** von Henrik Benzelius im Orient erworben. Jedenfalls gehören sie schon seit längerer Zeit der Universitätsbibliothek zu Upsala an.

Wie die meisten abessinischen Handschriften sind auch diejenigen, von denen hier die Rede ist, sämtlich undatiert. Aus der Gestalt der Schriftzüge sowie aus anderen Umständen ergiebt sich jedoch zur Genüge, dass mehrere derselben, nämlich Nr. **2, 3, 10** und ein Teil von Nr. **1,** bis ins XV. Jahrhundert zurückgehen und somit zu den ältesten bisher bekannten Geʿez-Handschriften zählen. Nr. **9** scheint dem XIX. Jahrhundert zuzuweisen zu sein; die übrigen dürften sämtlich aus dem XVII. oder XVIII. Jahrhundert stammen.

I.

Pergament; 16 u. 14 cm; 273 Bl., dazu vorn 3 Schutzblätter, das erste an den Deckel geklebt; von Bl. 231 an 2 Kolumnen; 14—16 Zeilen; von verschiedenen Händen geschrieben, der älteste

1) Acta literaria Sveciæ. Vol. I. Pag. 242.

Teil (Bl. 1—64, 151—214) wahrscheinlich aus dem XV. Jahrhundert. Abessinischer Holzband, mit Leder überzogen, etwas lädiert.

1. Bl. 1—193 a: *Die Psalmen Davids.*
2. Bl. 193 b—212 a: *Die 15 Lieder der Propheten* (ጸሎት፡ ወመኃልይ፡ ዘነቢያት፡ ወጸሎት፡ ሙሴ።).
3. Bl. 212 b—227 a: *Das Hohe Lied.*
   Enthält zunächst Kap. 1—2, 13 (Bl. 212 b—214); dann folgt das hohe Lied vollständig vom Anfang an von jüngerer Hand.
4. Bl. 227 a—230 a: *Kalender* für kirchliche Feste.
5. Bl. 231—251: *Weddâsê Mârjâm*, mit der Sonntagslektion anfangend.
   Bl. 231 a für den Sonntag.
   Bl. 233 a für den Montag.
   Bl. 235 a für den Dienstag.
   Bl. 238 b für den Mittwoch.
   Bl. 242 a für den Donnerstag.
   Bl. 246 b für den Freitag.
   Bl. 249 b für den Sonnabend.
6. Bl. 252 a—260 b: *Weddâsê wa-Genâj*, ohne Überschrift.
7. Bl. 260 b—265 a: *Doctrina Arcanorum* (በእንተ፡ ትምህርት፡ ኅቡኣት፡).
8. Bl. 265 a—271: *Lobgedicht auf die Jungfrau Maria.* Der Anfang lautet: ኦመሠረት፡ አንቲ፡ ለኵሉ፡ ዓለም፡ ዘኮንኪ፡ ማኅደር፡ ለዓቢይ፡ ወልዑል፡ አምላክ፡ መሐረኒ፡ ወአጽልሊ፡ ላዕሌየ፡ ጽላሌ፡ አልባስኪ።

   Auf den Schutzblättern ein Salâm, mit den folgenden Worten anfangend: ሰላም፡ ለዝክረ፡ ስምክሙ፡ በሰሌዳ፡ ሕይወት፡ ጽሑፋ።; auf Bl. 11 b—23 a am oberen Rande ein Lobgedicht auf den Apostel Johannes; an einigen Stellen Randbemerkungen in Karschuni. Bl. 149 b enthält Betrachtungen über den Lohn der Frömmigkeit und schliesst mit einer Aufforderung, für den Schreiber zu beten, Bl. 150 ein Bruchstück, das folgendermaassen beginnt: ኅመዘ፡ መሃረኒ፡ ሐዋርያት፡ በሲኖዶሶሙ፡ ቀኖውስት፡ ጸድቀ፡ እንከ፡ ይጸልዩ፡ እንዘ፡ ይብሉ፡ በዛቲ፡ ሰዐት።; Bl. 230 und 271 b Zaubergebete gegen

böse Geister. Auf Bl. 230 b ein armenischer Name, auf derselben Seite und Bl. 231 a zwei armenische Stempel, Bl. 272 a das armenische Alphabet.

In den Gebeten wird der Besitzer des Manuskriptes, Gabra Krestos, an mehreren Stellen erwähnt.

II.

Pergament; 13 u. 11 cm.; 4 Bl.; 2 Kolumnen; 13 Zeilen; grosse altertümliche Schrift, mit Sicherheit aus dem XV. Jahrhundert. Vorn ein Bild der Maria mit dem Jesuskind; Überschrift: **ዘከመ ፡ ተወልደ ፡ እግዚእነ ።**, hinten ein Bild des heiligen Georg (**ጊዮርጊስ ።**).

Das *Evangelium Matthæi*, Kap. 2, 1–12.

Nach Vs. 12 sind einige Worte ausradiert; am Rande auf derselben Seite steht: Abûna Takla Hâimânôt.

III.

Pergament; 15 u. 11 cm; 79 Bl., dazu vorn 4 Schutzblätter und hinten 1; in durchgehenden Zeilen geschrieben; 16—17 Zeilen; schöne altertümliche Schrift; aus dem XV. Jahrhundert. Abessinischer Holzband mit Überzug aus gepresstem Leder, etwas lädiert.

1. Bl. 1—55: Die *Offenbarung Johannis*.
2. Bl. 57—76: *Maṣḥafa ḥasâb.*
   Chronologisches und Kalendarisches.
3. Bl. 77—79: *Lobgesang auf Gott.*
   Der Anfang lautet: **ኦእግዚኦ ፡ ነአኵተከ ፡ ወንሴብሐከ ፡ ወንሰግድ ፡ ለዕበየ ፡ ሐይልከ ፡** Bl. 55 a eine Bitte für den Schreiber, wovon das Meiste ausradiert ist. Auf der folgenden Seite eine Bitte von jüngerer Hand, dass die Leser des Buches um der Dreieinigkeit willen ihren sündigen Bruder nicht vergessen mögen. Bl. 56 ist leer.

IV.

[Äthiop. Ms. 3.]

Pergament; 26 u. 23 cm; 103 Bl., dazu hinten ein Schutzblatt; 2 Kolumnen; 23—24 Zeilen; schöne Schrift; sehr beschmutzt; abessinischer Holzband.

Bl. 1—2 (23 u. 20 cm) gehören zu einem ganz anderen Werke. Auch Bl. 11—18 sind Bruchstücke einer anderen Handschrift.

Titel fehlt. Der gewöhnliche Name dieser Bücher, *Maṣḥafa Genzat* (Kirchenbuch für Begräbnisfeierlichkeiten und Seelenmessen) kommt jedoch an mehreren Stellen im Texte vor. Der Anfang

lautet Bl. 3a: በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩፡ አምላክ። ሶበ፡ ይመውቱ፡ ሰብእ፡ በዘትከበሬ፡ ግብ፡ ትጸርሕ፡ ፲፡ ጊዜ፡ ወትጣትብ፡ ገጸኪ፡

a) Bl. 3a—35a: Totenfeierlichkeiten überhaupt.

Enthält u. a. Bl. 3a ein Gebetsformular, das dem Athanasius, Patriarchen von Alexandrien, zugeschrieben wird, Bl. 9 drei Gebete gegen böse Geister, dann verschiedene Fürbitten für die Seele des Entschlafenen und Bl. 34a eine Homilie über die Rückkehr des Staubes.

b) Bl. 35a—47b: Mit Rücksicht auf verschiedene Klassen der Verstorbenen, und zwar:

Bl. 35a für Priester (መጽሐፈ፡ ግንዘት፡ ዘቀሳውስት።). Darin zahlreiche Abschnitte aus den Psalmen und dem Neuen Testament.

Bl. 43a für Diakone (ግንዘት፡ ዘዲያቆናት።).

Bl. 45b für Mönche (ግንዘት፡ መነኮሳት።).

c) Bl. 47b—57b: Biblische Lektionen nebst Gebeten und Antiphonen für die Entschlafenen (አርእስት፡ ምንባብ፡ ዘይትነበብ፡ ላዕለ፡ ሙታን፡ በሰላመ፡ እግዚአብሔር፡ አሜን ። መጽሐፈ፡ ግንዘት፡ በእንተ፡ እለ፡ ኖሙ።).

d) Bl. 57b—60b: Homilie des Jacob von Serûg für entschlafene Priester und Diakone (ድርሳን፡ ዘብፁዕ፡ ወቅዱስ፡ አባ፡ ያዕቆብ፡ ዘስሩግ፡ ዘደረሰ፡ በእንተ፡ እለ፡ ኖሙ፡ ካህናት፡ ወዲያቆናት።).

e) Bl. 60b—64b: Ermahnungsrede beim Begräbnis (ተግሣጽ፡ ዘይትነበብ፡ ላዕለ፡ ኵሎሙ፡ ሙታን፡ በጊዜ፡ ግንዘት፡ ለዕሌሆሙ።).

f) Bl. 64b—79b: Seelenmessen für die Entschlafenen nach dem Begräbnis (ሥርዓት፡ ዘይትነበብ፡ ላዕለ፡ ምውታን፡ እምድኅረ፡ ግንዘት።).

Darin mehrere Gebete und Abschnitte aus dem Neuen Testament.

g) Bl. 79b—81b: Homilie des Abbâ Salâmâ (ድርሳን : ዘአባ : ሰላማ : ሊቀ : ጳጳሳት : ዘብሔረ : ኢትዮጵያ ::).

h) Bl. 82b—89a: Biblische Lektionen für verschiedene Klassen der Verstorbenen, und zwar:

Bl. 82b für jüngere Geistliche (አርእስት : የመንግብ : ላዕለ : መታን : ሶበ : ይመውቱ : አበው : ወራዙት : u. s. w.).

Bl. 84a für diejenigen, welche in der heiligen Leidenswoche gestorben sind (ዛቲ : ዘይትነበብ : እምአሪት : መኑ : ይቤ : ዘይትነበብ : ሶበ : ይመውቱ : ዕደው : በሰሙን : [sic] ሕማማት ::).

Bl. 85a für Kinder (ግንዘት : ዘሕፃናት ::).

Bl. 86b für Frauen (ግንዘት : ዘዓበይት : አንስት ::).

i) Bl. 89a—96b: Seelenmessen, nämlich Bl. 89a, auf den dritten Tag (በሣልስት : ዕለት :),

Bl. 93b auf den zehnten, dreissigsten, vierzigsten Tag, nach einem halben Jahr, einem Jahr und an allen Gedenktagen für den Toten (ዘንቱ : ዘይትነበብ : በ፲ : ዕለት : ወበ፴ : ወበ፵ : ወመንፈቀ : ወበዓመት : ወበኵሉ : ተዝካረ : መታን : ለለ : ዓመት ::).

k) Bl. 96b—99a: Drei Segnungsformulare (ቡራኬ), von denen das erste Abûna Samuel zugeschrieben wird.

l) Bl. 100b—103: Ein Kapitel aus dem Buch der Toten (ክፍል : እመጽሐፈ : መታን ::) u. a.

Bl. 1—2 enthalten den Schluss der Epistel Judä vom V. 15 an und den Anfang einer Einleitung in die Offenbarung Johannis, Bl. 11—18 einige Gebete für besondere Gelegenheiten.

Der Name des Besitzers Takla Hâimânôt findet sich an vielen Stellen in den Gebeten.

V.

[Äthiop. Ms. 8.]

A. Pergament; 14½ u. 13 cm; 127 Bl.; dazu vorn 2 Schutzblätter; 2 Kolumnen; 17 Zeilen (von Bl. 123 an 25 Zeilen);

sehr kleine Schrift mit winzigen Gesangnoten; Bl. 124—127 von anderer Hand.

B. Pergament; 11 u. 8 cm.; 8 Bl. an den hinteren Deckel geheftet; 2 Kolumnen; 10—14 Zeilen; die Schrift viel grösser als in A. Abessinischer Holzband mit einem ledernen Futteral.

A. 1. Bl. 1—83: *Meʿrâf*, Gottesdienstordnung. Beginnt mit den Anfangsworten von Kîdân za-nagh; dann folgt Bl. 1a:

ንወጥን ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸሐ
ፊ ፡ ምሀሬፋ ፡ u. s. w.

2. Bl. 84—94: Gebetsformulare ohne Gesamttitel, die man kurzweg als *Qeddâsê*, Messbuch, bezeichnen kann.

a) Bl. 84a Frühgebet (ኪዳን ፡ ዘነግህ ።).

b) Bl. 84b Mittagsgebet (ኪዳን ፡ ዘቀትር ።).

c) Bl. 85b Abendgebet (ኪዳን ፡ ዘሠርክ ።).

d) Bl. 86a Litanei für die Frühmesse (ሊጦን ፡ ዘነግህ ።).

e) Bl. 87b Litanei für die Nachtmesse (ጸሎት ፡ ዘሠርክ ፡).

f) Bl. 88b Fürbitten für Kranke und Reisende u. a.

g) Bl. 90b Das Gebet „der da König ist“ (ዘይነግሥ ፡).

h) Bl. 93b Das apostolische Glaubensbekenntnis, Vaterunser u. a.

3. Bl. 95—102a: *Weddâsê Mârjâm*, mit der Montagslektion anfangend.

Bl. 95a für den Montag.
Bl. 95b für den Dienstag.
Bl. 97b für den Mittwoch.
Bl. 98b für den Donnerstag.
Bl. 100a für den Freitag.
Bl. 101a für den Sonnabend.
Bl. 101b für den Sonntag.

4. Bl. 102a—105a: *Weddâsê wa-Genâj.*

5. Bl. 105a—120a: *Gottesdienstliche Gesänge.*

6. Bl. 120—121: Übersicht der Wochentage, auf die *die wichtigsten Feste* fallen.

7. Bl. 123: Formular für das *Mittagsgebet.*

8. Bl. 124—127: *Salâm* an einen Patriarchen Johannes.

Bl. 94b, 122, 123b und 127 allerlei Geschreibsel. Auf dem ersten Schutzblatt fanden sich mehrere Zeilen, die jedoch später ausradiert worden sind.

B. Bl. 1—8: *Hymnen* (ዝማሬ ፡).

VI.

[Äthiop. Ms. 7.]

Pergament; 13 u. 12 cm; 66 Bl.; dazu vorn 3 Schutzblätter und hinten 1; 2 Kolumnen; 13—14 (selten 15—17) Zeilen; von verschiedenen Händen geschrieben; mit Gesangnoten versehen.

Abessinischer Holzband mit Lederfutteral. Ohne Titel; Kirchengesangbuch.

1. Bl. 1a—42a: *Hymnen* (አርያም :) und *Antiphonen* (መዋሥዕት :) und zwar:
   a) Bl. 1a Hymnen und Antiphonen für Priester, Diakone u. a.
   b) Bl. 18a Antiphonen für die wichtigsten Feste des äthiopischen Kirchenjahres.
2. Bl. 42b—54a: *Gottesdienstliche Gesänge*, mit መዝሙር : ዘሰንበት : beginnend. In diesem Abschnitt ist die Sprache an mehreren Stellen mit *amharisch* gemischt.
3. Bl. 54b—65b: *Hymnen* für kirchliche Feste. Überschrift: ዝማሬ : እምዮሐንስ : እስከ : ዮሐንስ : Bl. 54b—62b umfassen die wichtigsten Feste vom Tag Johannes' des Täufers an (Anfang des äthiopischen Jahres) bis einschliesslich den Gedenktag der Erklärung Christi; dann folgt (Bl. 63—65) ein Nachtrag von jüngerer Hand, der mit dem Tage des Kreuzes beginnt und mit dem Gedenktag der Jungfrau Maria schliesst.
4. Bl. 65b—66a: *Das apostolische Glaubensbekenntnis.*

Das erste Schutzblatt enthält den Schluss eines Lobgesanges auf Maria von derselben Hand, von der Bl. 63—66 herrühren, Bl. 53a Matth. 24, 27 u. a.; Bl. 66b „das Gebet der Maria an Christus" (ጸሎት : ዘተስእለቶ : ማርያም : ለእግዚእነ :) u. a.; die zwei letzten Schutzblätter enthalten ein Gebet für den Besitzer der Handschrift W a l d a M i k a e l.

VII.

[Äthiop. Ms. 6.]

Pergament; 19 u. 17 cm; 91 Bl., dazu 2 Schutzblätter vorn und 2 hinten; 2 Kolumnen; 22 Zeilen. Gleichmässige Schrift durch das ganze Buch. Abessinischer Holzband.

Philexius, Fragen und Antworten über die Geschichte der ägyptischen Mönche. Der Anfang lautet: በስመ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ፩አምላክ ። እዌጥን : በኃይለ : እግዚአብሔር : ወስና : ሀብቱ : ለጸሒፈ :

አስተጋብኦ፡ ዘመጽሐፍ፡ ወውእቱ፡ ክፍለ፡ ቀዳ
ሚ፡ ዘእምተስእሎታት፡ ዜናሆሙ፡ ለአበው፡ መ
ነኮሳት፡ ግብጻውያን ። ወጸሐፈ፡ ቅዱስ፡ ፊልክ
ስዩስ፡ ሶርያዊ፡ ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ ዘመንበግ፡

Der wirkliche Name ist nicht Philexius, sondern Philoxenus, Bischof von Mabûg; siehe ZDMG. 1, S. 24f. Vgl. übrigens über dieses Werk A. Dillmann, Verzeichniss der abessinischen Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin, Nr. 46, 2.

a) Bl. 1—13a. Teil I (Frage 1—16).
b) Bl. 13a—18b. Teil II (Frage 17—34).
c) Bl. 18b—22a. Teil III (Frage 35—43).
d) Bl. 22a—91b. Teil IV (Frage 44—244).

Beim Numerieren ist Nr. 217 übersprungen worden. Der Schluss fehlt. Die Unterschriften der drei ersten Teile sind mit den bei Dillmann a. a. O. angegebenen identisch.

VIII.

[Äthiop. Ms. 1.]

Pergament; 32 u. 29 cm; 193 Bl.; dazu vorn ein leeres Schutzblatt; 3 Kolumnen; 24, selten 23 Zeilen; grosse schöne Schrift. Abessinischer Holzband, die Innenseiten der Deckel in der Mitte mit Stoff, an den Rändern mit Leder überzogen.

1. Bl. 2a—86a: Lobpreisung Gottes für die sieben Wochentage, hier wie öfters nach dem Verfasser des Montagsgebetes *Basilius* benannt, in anderen Handschriften auch unter dem Titel *Weddâsê Amlâk* vorkommend. Der Anfang lautet:

በስመ፡ አብ፡ ወወልዱ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡
አሐዱ፡ አምላክ ። ንወጥን፡ በረድኤተ፡ እግ
ዚአብሔር፡ ጸሐፈ፡ ስእለት፡ ወአስተብቍ
ዖት፡ እንተ፡ ነበበ፡ ባቲ፡ ቅዱስ፡ ባስልዮስ፡
ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ ዘቂሳርያ ። በእንተ፡ ሰብዓ
ቱ፡ ዕለታት፡ ዘመፍትው፡ ይጸልዩ፡ ባቲ፡ ለለ፡
ኵሉ፡ ዕለት ።

Bl. 2a. Lobpreisung für den Montag von Basilius, Bischof von Cäsarea.

Bl. 13a. Lobpreisung für den Dienstag nach einem Dersân des Ephraim Syrus.

Bl. 29a. Lobpreisung für den Mittwoch, ebenfalls nach einem Dersân Ephraims.

Bl. 41 a. Lobpreisung für den Donnerstag aus dem Aragâwî Manfasâwî des heil. Johannes.

Bl. 56 a. Lobpreisung für den Freitag von dem Archimandriten Abbâ Sînôdâ. Der zweite Teil des Gebetes (von Bl. 61 b an) von Abbâ Pachomius.

Bl. 67 a. Lobpreisung für den Sonnabend, von dem Patriarchen Athanasius von Alexandrien, aus koptischen Liedern zusammengestellt.

Bl. 76 a. Lobpreisung für den Sonntag vom Patriarchen Cyrill von Alexandrien.

2. Bl. 86 a—89: *Lobpreis des Philoxenus*, Bischof von Mabûg.

Beginnt: እሴብሐከ ፡ ኦእግዚእየ ፡ ወአምላኪየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ምስለ ፡ አቡከ ፡ ኄር ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በስብሐት ፡ ዓር ፡ ፌለስኪኖስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘሀገረ ፡ መንቡዝር ፡ ዚይጼልዩ ፡ ቦቱ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ በእንተ ፡ መድኃኒት ፡ ነፍሶሙ ፡፨ ስብሐት ፡ ለከ ፡ እግዚአብሔር ፡ u. s. w.

3. Bl. 90—105: *Gebete des Simeon Stylites* für die sieben Wochentage.

Beginnt: በስም ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አሐዱ ፡ አምላክ ፡፡ ንወጥን ፡ በረድኤት ፡ እግዚአብሔር ፡ ክቡር ፡ ወልዑል ፡ ወበስኑ ፡ ሰርሖቱ ፡ በጸሒፈ ፡ አስተብቍዖት ፡ እንተ ፡ ዘስምዖን ፡ ዓምዲዊ ፡፨

Kap. 1—12 sind an die Jungfrau Maria gerichtet, die übrigen an Christus. Nach der Einleitung soll das Ganze mit einem Gebet an die Apostel abgeschlossen werden, ein solches ist aber nicht vorhanden.

Bl. 90 a für den Montag (Kap. 1—17).
Bl. 92 a für den Dienstag (Kap. 18—35).
Bl. 94 b für den Mittwoch (Kap. 36—53).
Bl. 97 b für den Donnerstag (Kap. 54—71).
Bl. 101 a für den Freitag (Kap. 72—88).
Bl. 103 b für den Sonnabend (Kap. 89—95).
Bl. 105 a für den Sonntag (Kap. 96—108).

4. Bl. 106 a—191 a: *Argânôna Weddâsê*, eines der bekanntesten Werke der äthiopischen Litteratur, Lobpreisungen auf die

Jungfrau Maria enthaltend, ebenfalls in sieben Abschnitte für die einzelnen Wochentage eingeteilt. Der Anfang lautet:

በስመ፡ እግዚአብሔር፡ ሥሉስ፡ ዘእንበለ፡ ፍልጠት፡ ወአሐዱ፡ በጽምረት፡ ኅቡረ፡ ህላዌ፡ ዕሬየ፡ መለኮት፡ ዘአሐተ፡ ይሰግዱ፡ እምኀበ፡ ሰብእ፡ ወመላእክት። ንጽሕፍ፡ እንከ፡ ዘንተ፡ መጽሐፈ፡ ዘይሰመይ፡ አርጋኖን፡ ውዳሴ፡ ወመሰንቆ፡ መዝሙር፤ ወዕንዚራ፡ ስብሐት፡ ዘአስተብፅዖ፡ ድንግልናሃ፡ ወኔጺረ፡ ዕበያ፡ ወአክብሮ፡ ስማ፡ ወሰብሖ፡ ቅድስናሃ። ወገንዩ፡ ለንግሣ፡ ለቅድስት፡ ወንጽሕት፡ ወቡርክት፡ ማርያም፡ ዘበዑብሬይጢ፡ ማሬሃም፡ ድንግል፡ ወላዲተ፡ አምላክ። እንቲ፡ ይእቲ፡ ሐመረ፡ ወርቅ፡ እሞገደ፡ አስሬም፡ እንተ፡ ኢትትሀወክ፡ ወሬገናቲሃ፡ ሐብለ፡ ሥላሴ፡ ዘኢይትበተክ፡ ወይእቲ፤ ካዕበ፡ ዓምደ፡ ባሕርይ፡ እምኃይል፡ ኔፋሳት፡ እንተ፡ ኢትትኔክኔክ፡ አልቦቱ፡ ድቀት፡ ወኢትንታኔ፡ ለዘባቲ፡ ያሰምክ።

Bl. 106 a—119 a für den Montag.
Bl. 121 a—132 b für den Dienstag.
Bl. 135 a—146 b für den Mittwoch.
Bl. 149 a—161 a für den Donnerstag.
Bl. 164 a—175 a für den Freitag.
Bl. 177 b—183 a für den Sonnabend.
Bl. 185 b—191 a für den Sonntag.

5. *Weddâsê Mârjâm*, mit der Montagslektion anfangend.

Die einzelnen Tageslektionen sind unmittelbar nach den entsprechenden Abschnitten des Argânôna Weddâsê eingeschoben.

Bl. 119 a—119 b für den Montag.
Bl. 132 b—134 a für den Dienstag.
Bl. 146 b—147 b für den Mittwoch.
Bl. 161 a—163 a für den Donnerstag.
Bl. 175 a—176 a für den Freitag.
Bl. 183 a—184 a für den Sonnabend.
Bl. 191 a—192 a für den Sonntag.

Auf jede einzelne Tageslektion von Weddâsê Mârjâm folgt ein Lobgedicht auf Maria, das mit den folgenden Worten beginnt: ይቄድሱኪ፡ መላእክት፡ ለማርያም፡ በውስተ፡ ውሣጤ፡ መንጦላዕት፡ ወይብልዋ፡ በኀኪ፡ ማርያም፡ dann Luc. 1, 26-38 enthält und mit einem langen Salâm an Maria schliesst.

Bl. 1 b, 1 a und 193 enthalten ein Lobgedicht auf die heilige Dreieinigkeit von anderer Hand als das Übrige.

Anfang: ሰላም፡ ለሀላቄኒሙ፡ ዘይመውእ፡ ሀላቄያት፡

Der Name des ursprünglichen Besitzers Qâla Hâimânôt ist überall ausgemerzt und durch Azarjâs oder (an einigen Stellen im ersten Teil des Codex) durch Walda Esra'el ersetzt.

IX.

[Äthiop. Ms. 2.]

Pergament; 24 u. 21 cm; 172 Bl.; dazu hinten 2 Schutzblätter; 2 Kolumnen; 17—18 Zeilen; schöne deutliche Schrift, wohl aus dem XIX. Jahrhundert. Abessinischer Holzband, mit gepresstem Leder überzogen, in ledernem Futteral.

1. *Gebete von Basilius.*

Anfang wie in Nr. VIII.
Bl. 5—21 a für den Montag.
Bl. 26 a—52 b für den Dienstag.
Bl. 56 b—77 a für den Mittwoch.
Bl. 81 a—107 a für den Donnerstag.
Bl. 113 a—131 a für den Freitag.
Bl. 134 a—148 b für den Sonnabend.
Bl. 152 b—170 a für den Sonntag.

2. *Gebete von Simeon Stylites.*

Anfang wie in Nr. VIII.

Die Gebete für die einzelnen Wochentage sind unmittelbar vor oder nach den entsprechenden Abschnitten des Basilius eingeschoben, das Gebet für den Donnerstag ausgenommen, das ganz am Ende steht.

Bl. 21 a—26 a für den Montag (enthält diejenigen Kap., welche in Nr. VIII mit 19—36 bezeichnet sind).
Bl. 53 a—56 b für den Dienstag (Kap. 37—47).
Bl. 77 b—81 a für den Mittwoch (Kap. 48—61).
Bl. 170 b—172 a für den Donnerstag (Kap. 62—69).
Bl. 107 a—112 b für den Freitag (Kap. 70—93).
Bl. 131 b—133 b für den Sonnabend (Kap. 94—108).
Bl. 149 a—152 a für den Sonntag (Kap. 1—18).

Bl. 1b—4, 172b ein Salâm an den Märtyrer Justus von anderer Hand. Unter demselben steht: Kenfa Gabre'el und sein Sohn Takla Ḥâimânôt.

Der Name des ursprünglichen Besitzers ist ausgemerzt und durch Za-Mârjâm ersetzt.

X.

[Äthiop. Ms. 5.]

Pergament; 23 u. 19½ cm; 151 Bl., dazu 1 Schutzblatt vorn und 1 hinten; 2 Kolumnen; 17—23 Zeilen; grosse altertümliche Schrift, mit Sicherheit aus dem XV. Jahrhundert (Bl. 86 später eingefügt); Abessinischer Holzband mit ledernem Futteral.

Argânôna Weddâsê.

Anfang wie in Nr. VIII. Mehrfach falsch gebunden, was jedoch bei der Foliierung bemerkt ist.

Bl. 1—30b für den Montag.
Bl. 30b—55 für den Dienstag.
Bl. 56—79 für den Mittwoch.
Bl. 80—104 für den Donnerstag.
Bl. 105—127b für den Freitag.
Bl. 127b—139b für den Sonnabend.
Bl. 139b—151a für den Sonntag.

Bl. 86b und 151b Bruchstücke von Lobgesängen auf die Jungfrau Maria und Christus von jüngeren Händen. Auf dem hinteren Schutzblatt das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis u. a. in *amharischer* Sprache.

In den Gebeten wird der Besitzer Walda Mikael öfters erwähnt. Ursprünglich fand sich ein anderer Name da, dieser wurde aber später ausgemerzt.

XI.

[Äthiop. Ms. 4.]

Pergament; 20 u. 17 cm; 116 Bl.; dazu vorn 2 Schutzblätter; 16—17 Zeilen; Bl. 12—110a von *einer* Hand mit grosser schöner Schrift, das Übrige von verschiedenen Händen geschrieben. Abessinischer Holzband, mit Stoff umwickelt, in einem ledernen Futteral.

Die Wunder der Maria (ተኣምሪሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡).

1. Bl. 4—14: Einleitung. Vgl. über den Inhalt derselben A. Dillmann, Verzeichn. der Abess. Handschr. der Kgl. Bibl. zu Berlin, Nr. 68.
2. Bl. 15a—110a: 65 numerierte Wundererzählungen (nach dem Cod. nur 64; der Schreiber hat aber bei der Numerierung zweimal Nr. 32 gesetzt).

3. Bl. 110 a—116 a: noch 7 nicht numerierte Wundererzählungen. Für solche Wörter, die später mit Rotschrift ausgefüllt werden sollten, ist an mehreren Stellen leerer Raum gelassen worden.

Bl. 1—3 (viel jünger als das Übrige) enthalten einen Lobgesang auf die Jungfrau Maria. Auf Bl. 14 b und 116 a findet sich eine Notiz, dass Gabra Ijasus dieses Manuskript mit eignem Geld erworben und es nachher der ታቦት ፡ ጽዮን ፡ geschenkt habe, damit er am jüngsten Tage zu den Gläubigen und Gerechten gezählt werde. Wenn die Priester und Diakone seiner und seiner Frau Walatta Kîdân nicht gedächten, sollten sie durch die Macht der Apostel Petrus und Paulus verdammt werden.

XII.

Pergament; 14 u. 12 cm; 125 Bl.; 2 Kolumnen; 10—11 Zeilen; mittelgrosse deutliche Schrift.

Abessinischer Holzband, auf den Aussenseiten der Deckel mit Leder, auf den Innenseiten mit Tuch überzogen, etwas lädiert.

Bl. 2—123: *Die Wunder der Maria.*

16 nicht numerierte Wundererzählungen.

Bl. 1 Verzeichnis der Aposteltage; Bl. 124 a—125 ein Salâm an Maria; Bl. 125 b allerlei Geschreibsel.

Der Name des Besitzers ist überall ausradiert; nach den schwachen Spuren auf Bl. 115 b zu schliessen, dürfte er Simson (ሶምሶን ፡) gewesen sein.

Die Überwucherung des Status constructus-Gebrauchs im Semitischen.

Von

Eduard König.

Die Macht der Analogie, die sich im Gebrauche des Genetivs entfaltet, zu beobachten, gewährt namentlich in den semitischen Sprachen ein höchst anziehendes Schauspiel. Oder sollte es nicht unsere Aufmerksamkeit im vollsten Maasse fesseln, wenn wir sehen, wie der Genetiv, der nach seiner semitischen Endung[1]) ursprünglich Ausdruck der Zugehörigkeit war, von dieser Funktion dazu fortschritt, ein Exponent für sehr viele Erscheinungen der Subordination und Koordination von Satzteilen zu werden? Wie nun der Genetivgebrauch sich bei der Darstellung des Objektes geltend machte, wie er weiter viele Fälle des Temjîz-Accusativ ersetzte, wie er anstatt des absoluten Objekts auftrat und in das Terrain vieler Arten adverbialischer Satzteile erobernd eindrang, — in wie weit er ferner neben der Koordination bei Bezeichnungen von Maass, Gewicht, Material etc., oder bei sonstigen Appositionen, ja, bei den adjektivischen Attributen sowie bei kopulativen Wortverbindungen beliebt wurde, und wie er endlich sogar die festere Anknüpfung von Attributivsätzen unternahm, — dies alles ist in genetischem Aufbau in meiner Syntax, S. 409—423 dargestellt worden. Aber mit dieser Überwucherung des Genetivgebrauchs ist die Überwucherung des Status constructus-Gebrauchs nicht identisch, und nur betreffs des letzteren Vorgangs will ich jetzt einige Bemerkungen machen.

Angeregt wurde ich dazu durch die Ausführungen, die in den letzten beiden Jahrgängen dieser Zeitschrift über die spezielle Frage gegeben worden sind, ob im Syrischen der Status constructus auch sogar vor dem andern Genetivexponenten, dem ursprünglich demonstrativischen ܕ, verwendet worden sei. Duval hat ja in

1) Über die semitische Genetivendung *i* siehe meine Syntax § 272 a, vgl. Brugmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen II, 2 (1892), 528: „Das Genetiv-Suffix -*si̯o* (an den *o*-Stämmen) gehörte ursprünglich der Pronominaldeklination an“.

seiner Grammaire syriaque, p. 339 diese Frage bejaht, indem er zwei Belege gab, und J. K. Zenner hat darnach in ZDMG. 1897, S. 679 den Ausdruck ܦܪܚܘܕܐ als „Ohrenvogel" gedeutet. Aber Nöldeke hat in ZDMG. 1898, S. 91 die Thatsächlichkeit des erwähnten Status constructus-Gebrauchs für das Syrische in Abrede gestellt. Er war nämlich in der Lage, den einen Beleg Duvals als durch eine bessere Ausgabe des betreffenden syrischen Werkes beseitigt zu erweisen, und J. K. Zenners Ableitungsversuch konnte er mit verschiedenen Gründen anfechten. Also blieb nur das Beispiel übrig, das Duval aus Ephräm angeführt hat, nämlich ܝܘ̈ܡܝ ܕܛܠܝܘܬܝ „les jours de ma jeunesse". Nun kann es mir nicht beikommen, über den thatsächlichen syrischen Sprachgebrauch etwas entscheiden zu wollen. Ich könnte in Bezug darauf nur daran erinnern, dass auch im Syrischen der Analogiegebrauch des Status constructus sehr ausgedehnt ist, indem er z. B. vor Präpositionen sehr oft auftritt, wie ja Nöldeke selbst in seiner grundlegenden Syrischen Grammatik (2. Aufl. 1898), § 206 mit vielen Beispielen belegt hat. Ich könnte ferner nur darauf hinweisen, dass zwischen den Status constructus und den dazu gehörigen Status absolutus in syrischen Kirchenliedern auch das Verbum tritt, wie neulich Sachau in seiner interessanten „Studie zur syrischen Kirchenlitteratur der Damascene"[1]) nachgewiesen hat. Denn es findet sich dort z. B. sogar der Einschub eines Temporalsatzes ܒܢܘܪܐ ܟܕ ܢܦܠܬܘܢ ܕܢܣܝ̈ܘܢܐ „in ignem cum incidistis tentationum" (S. 511).

Was mir die Möglichkeit giebt, zu der oben gestellten Frage einige Bemerkungen darzubieten, ist der Umstand, dass bei jener Erörterung des syrischen Sprachgebrauchs nicht angedeutet worden ist, wie sich andere semitische Sprachen zur Verwendung des Status constructus vor andern Genetivexponenten verhalten.

Nun steht zunächst im Assyrischen „nicht gar so selten das Regens vor *ša*[2]) im Status constructus", wie namentlich Kraetzschmar dargestellt hat[3]). Er führt als Belege z. B. folgende Fälle an:

---

1) In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie, philosophisch-historische Klasse 1899, S. 502—528.

2) Das ursprünglich deiktische *ša* wurde zu einem Ausdruck der Zusammengehörigkeit und der Korrelation (siehe weiter in meiner „Syntax" § 59, 61). Vgl. G. Autenrieth, Entwickelung der Relativsätze im Indogermanischen (1893), S. 3: „Wie einfach hinweisendes Pronomen zum anaphorischen und weiter zum satzverbindenden wurde, hat Windisch gezeigt". Diese grundlegende Erörterung findet sich in Curtius, Studien zur griechischen und lateinischen Grammatik, Bd. 2, S. 4. 11 etc. Damit stimmen auch die Ausführungen von Ed. Hermann, Gab es im Indogermanischen Nebensätze? (1894), S. 15 f. zusammen.

3) R. Kraetzschmar, Relativpronomen und Relativsatz im Assyrischen (Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, redigiert von P. Haupt und Frd. Delitzsch, Bd. 1, S. 379 ff.), S. 394.

„*ina ki-it ša arḫi*, am Ende des Monats“ und „*kal-lat ša Šum-iddin*, die Sklavin des Šum-iddin“. Über das Wesen dieses Status constructus-Gebrauchs bemerkte er: „Es liegt hier jedenfalls eine Vermischung zweier von Natur heterogener Konstruktionen vor, welche im besseren Stil vermieden wurde und nur mehr in der Umgangssprache statt hatte; jedenfalls zeigt sie, wie wenig störend für das Status constructus-Verhältnis man, zumal in der späteren Zeit, das Dazwischentreten von *ša* empfand“. Besser wird man nach meiner Ansicht von einem Analogiegebrauch des Status constructus sprechen. Die Gewohnheit, das genetivische Verhältnis zweier Grössen durch die Anwendung des Status constructus, dieser angelehnten und darum nur halbbetonten und lautlich erleichterten Wortform, auszuprägen, wirkte so weit nach, dass man diese Form der Nomina auch in Verbindung mit einem sekundären Genetivexponenten anwandte.

Sodann im Hebräischen zeigen sich schon in den bloss konsonantisch dargestellten Wortformen einige Fälle von Status constructus vor der Präposition ל, die nach ihrem Begriff „zu“ sich zum Ausdruck der Zugehörigkeit eignete und in der That sehr häufig als sekundäres Genetivzeichen auftritt. Denn man findet חֲמַת־לָמוֹ Ps. 58, 5: die dativische Fassung des Targum „Gift ist ihnen gleich[1]) dem Gift von Schlangen“ und der LXX (*θυμὸς αὐτοῖς*) ist nur äusserlich korrekter, als die genetivische Deutung in ܚܡܬܗܘܢ (venenum = ardor eorum), غَضَبِهِم (hinter لِأَنَّ: furor, eorum) und ሐሞቶሙ (ira eorum). Weiter liest man תּוֹעֲבַת לְאָדָם (Prov. 24, 9 b), dessen genetivische Übersetzung in מְרַחַקְתָּא דְּבַרְנָשָׁא und in ܛܢܦܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ (so bei Brockelmann, Lex. syr., p. 135 vokalisiert) dem parallelen Genetiv von V. 9 a mehr entspricht, als die dativische Übersetzung mit *ἀκαθαρσία ἀνδρί* (Symmachus bei Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Vol. 2, p. 361: *βδέλυγμα ἀνθρώποις*) und in النَّجَاسَةُ لِلرَّجُلِ. Eine kritische Erörterung von פוגת ל Klagel. 2, 18 und noch andere Beispiele habe ich schon in § 336 w x y meiner Syntax gegeben. — Sodann aber machte sich diese Neigung zur Status constructus-Verwendung auch in der Aussprache geltend, wie sie durch die später hinzugefügten Vokalzeichen ausgeprägt wurde: Man las מִצְּפוֹן ל (*miṣṣᵉphôn*) „im Norden von“ Jos. 8, 11. 13; 15, 6; 17,

1) Levy im Targumwörterbuch giebt die Lesart כגוון anstatt des in der Londoner Polyglotte stehenden בגוון „in ihrem Innern“. Man beachte, dass neben der Schreibweise גון „Farbe, Art“, wovon כגון „wie“ kommt, sich im Manuskript Orient. 1302 bei Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch, Bd. 1 (1897), S. 70 die Schreibweise גוון findet.

9; 24, 30; Richt. 2, 9 (alle Fälle); מִימִין לְ „zur Rechten von" 2 Kön. 23, 13 und Hes. 10, 2; מִבֵּית לְ „inwendig von" Exod. 26, 33 etc., und noch ziemlich viele andere Fälle von solchem gesprochenen Status constructus vor dem Genetivzeichen לְ findet man in § 281 p und 336 w—y. Ebendenselben Sprachgebrauch habe ich im späteren Hebräisch der Mišna beobachtet: הוֹלְכֵי לְבֵית הַמִּדְרָשׁ (Abôt 5, 14). Überdies ist in אוּנְקְלֵי שֶׁלּוֹ „Ellenbogen von ihm" (Megilla 4, 8) die Aussprache mit auslautendem ê die bessere.

Ferner was das Gebiet des Aramäischen anlangt, so steht נִשְׁמַת דְחַיֵּי „Lebensodem" Gen. 2, 7 im Targum Jerušalmî (früher: Pseudojonathan) cf. Winer, Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus, § 56. Fälle, wie יַבְרוּחֵי דִבְרִי „die Alraunen meines Sohnes" Gen. 30, 16 Onqelôs (Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894, § 38, 1) oder פְּסוּקֵי דְסִפְרָ (Weir, A short history of the Hebrew text of the Old Testament 1899, p. 138) gehören nicht so sicher hierher. Denn Formen, die auf י ausgehen, wurden auch als Status absolutus gebraucht, vgl. nur קְרָא יַמְמֵי „nannte er Meere" Gen. 1, 10 Onqelôs (editio Sabioneta, wiederherausgegeben von A. Berliner). Andere Fälle findet man bei Winer, § 56 und Dalman, § 38, 3.

Man sieht, dass die Herrschaft der Analogie sich im Gebrauche des Status constructus weithin bethätigt hat, und dass es wenigstens nicht an Parallelen fehlen würde, wenn er auch im Syrischen vor dem sekundären Genetivexponenten *de* verwendet worden wäre.

Bemerkungen zu dem Ersatz des Artikels durch das Pronomen.

Von

Hugo Winckler.

Die Zurückweisung meiner Annahme eines im Sinne des Artikels gebrauchten Pronomen suff. im Sabäischen durch Praetorius (oben S. 3—5), hat mir gezeigt, dass ich mich zu kurz gefasst hatte und dass der Vorschlag ausführlicher hätte begründet werden müssen, als ich es im Vertrauen auf die Bekanntheit der zur Begründung in Betracht kommenden Thatsachen für nötig gehalten hatte.

Praetorius verwirft mit Recht die Bezeichnung determinierend für diesen Gebrauch des Pronomens. Mir war es weniger auf die Wahl einer genauen Bezeichnung angekommen, als darauf, den Fachgenossen an Wohlbekanntes zu erinnern. Ich hatte nämlich stillschweigend an den für das Äthiopische wohlbekannten Sprachgebrauch angeknüpft, und für diese Erscheinung gebraucht Praetorius in seiner lichtvollen kleinen Grammatik den Ausdruck determiniert[1]). Praetorius' jetziger Vorschlag, die Bezeichnung „artikelhaft", will wohl auch nur als vorläufig angesehen sein, das Wesen der Sache würde wohl treffen: demonstrierender Gebrauch des Pronomen suff. poss.

Ich bin also von dem wohlbekannten äthiopischen Sprachgebrauch ausgegangen, und ich glaube, dass Praetorius' Ausführungen einen andern Eindruck machen würden, wenn er ebenfalls von dieser Thatsache ausgegangen wäre, statt ihrer erst in den letzten Worten seiner Ausführungen ganz nebenbei zu erwähnen (S. 5).

Ferner aber liegt dieselbe Erscheinung im Assyrischen vor und

1) § 38: „Aber auch Nomina in unabhängiger Stellung können, obwohl dies weit seltener geschieht, durch ein ihnen selbst angehängtes und auf sie selbst bezogenes Suffix determiniert werden, z. B. ብእሲሁ der Mann, ዕደዊሆሙ die Männer". Hier kann freilich durch Verlegung des Tones auf das „auf sich selbst bezogene Suffix" die Richtigkeit des Ausdrucks gerettet werden, aber der Abschnitt ist überschrieben: Ersatz des Determinativartikels, und auch diese Bezeichnung wäre irreführend, denn der Artikel determiniert immer.

dieser Sprachgebrauch wird von Praetorius überhaupt nicht berücksichtigt, ich hatte auf ihn ebenfalls ausdrücklich bei einer gegebenen Gelegenheit — indem ich die Erscheinung als wohlbekannt voraussetzte — hingewiesen (Altorient. Forsch. II, S. 9). Das Pronomen in dieser Anwendung liegt vor in Fällen wie: *ana šadî-šu îlî* er floh ins Gebirge; *ḫuraṣu ípir šadî-šu* (nicht *mâtí-šu*) Gold der Staub (?) des Gebirgs; *uknû ṭi-ib šadî-šu*. Ferner *nîšu ša ṣîri-šu* der Löwe der Wüste, Ortnamen wie: *Ša-imîri-šu* das Esels (Lammes?)-Land, *Ša-apparí-šu* die Wiesenstadt[1]); *ina ûmí-šu* damals[2]). Auch durch Berücksichtigung dieser Erscheinungen tritt der Vorschlag wohl in ein anderes Licht.

Praetorius fordert mit Recht als ausschlaggebend den Nachweis eines Falles, wo die Beziehung des Suffixes auf ein anderes Nomen als dasjenige, welchem es angehängt ist, nicht möglich ist. Freilich wird man die Möglichkeit eines solchen Nachweises sofort nicht allzu günstig beurteilen, wenn man die Einförmigkeit der uns bis jetzt bekannten sabäischen Inschriften berücksichtigt. Sind die Fälle in den so verschiedenartigen assyrischen Texten doch auch nicht immer häufig, und selbst für das Äthiopische sind sie ja nach Praetorius eigener Darstellung nicht gerade allzu gewöhnlich.

Ich glaube aber, dass es noch einen anderen Beweis giebt — und einen solchen scheint P. auch für möglich zu halten, denn er spricht von „diesem oder sonst einem Beweis". Dieser andere müsste aber meiner Ansicht nach dann vorliegen, wenn der Gebrauch des Pronomens an der betreffenden Stelle in seiner ursprünglichen Bedeutung sinnlos ist, während die Auffassung im demonstrierenden (= artikelhaften) Sinne ihn erklärt. Während ich den von P. geforderten Beweis als formalen bezeichnen würde, würde letzterer etwa sachlicher heissen können.

Ein Pronomen suff. nominis ist possessiv. Wenn es einem Nomen angehängt wird, das unmöglich als Eigentum eines durch ein anderes Nomen bezeichneten Begriffes angesehen werden kann, so kann es offenbar seinen ursprünglichen Sinn nicht mehr haben. Den kann ihm nicht einmal die grammatische Korrektheit der Beziehung wiedergeben. Ich beurteile daher arabisches *jauma-hû* wie assyrisches *ina ûmí-šu*, denn „er wanderte seinen Tag" giebt sachlich keinen Sinn, mag selbst die grammatische Rection dafür in einem „sie wanderten ihren Tag" beibehalten sein. Solche Fälle sind dann meines Erachtens entweder als noch nicht durchgebildete Übergangserscheinungen aus der einen Bedeutung in die andere, oder als falsche Rück-(Analogie-)Bildungen zu betrachten.

---

1) Diese beiden Fälle sind von P. Haupt so erklärt worden. Die Stelle vermag ich nicht aufzufinden.

2) Die Entstehung der assyrischen Adverbialbildung auf *-š* erklärt sich doch wohl ebenfalls so. Statt *ana šadî-šu îlî* könnte man auch *šadîš îlî* sagen. Ein allerdings später mythologischer Text gebraucht die Adverbialbildung ständig statt der Präposition *ana*, z. B. *Barzipiš* nach *Borsippa*.

P. meint aber, ich hätte „diesen (d. h. den „formalen“) oder sonst einen Beweis nirgends auch nur versucht“, habe meine Behauptung wohl „überhaupt nur aufgestellt, weil eine nach meiner Meinung glatte deutsche Übersetzung nach deutschem Sprachgebrauch manchmal lieber den Artikel gebrauchen würde als ein Possessivpronomen“. Um den zweiten Teil dieses Satzes vorwegzunehmen, so bin ich der Ansicht, dass, wenn zwei Sprachen sich verschiedener Mittel für den Ausdruck desselben Gedankens bedienen, man in der That die Verschiedenheit des Ausdrucks durch von dem Gewöhnlichen abweichende Bedeutung der Ausdrucksmittel erklären wird müssen. So erkläre ich mir den Unterschied von „glatter“ und „wörtlicher“ Übersetzung, Bezeichnungen, mit denen ich übrigens in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nicht zu operieren pflege. Nicht weil man im Deutschen so sagt, übersetze ich im Arabischen *jauma-hû* mit „jener Tag“, sondern weil der Begriff „jener Tag“ arabisch und deutsch mit diesen beiden Mitteln ausgedrückt wird. Nicht die deutsche Übersetzung verwirft die Wiedergabe des Pronomens als possessivum durch „sein“, sondern der sachliche Thatbestand, der in diesem Falle im Deutschen unverhüllter, d. h. mit den gewöhnlichen Mitteln zum Ausdruck kommt. Wenn ich aber keinen Versuch gemacht haben soll, einen Beweis beizubringen, so weiss ich nicht, womit sich P. im Folgenden beschäftigt. Die von mir aus sabäischen Inschriften angeführten Fälle würde ich in der That als solche „Beweisversuche“ angesehen wissen wollen. Meinetwegen nichts beweisende, irrige, aber doch immer beigebrachte, Beweisversuche. Und zwar möchte ich einen davon als einen der von P. verlangten formalen ansehen, die andern als sachliche.

Hiermit kommen wir zu den von mir für das Sabäische selbst beigebrachten Fällen, welche Praetorius der Reihe nach durchnimmt und zurückweist, weil sie alle ihre Erklärung durch die eigentliche Bedeutung des Pronomens fänden. Hiervon ist der erste, der mir die formale Anforderung zu erfüllen scheint, von erheblichem Gewicht, und so wollen wir den ganzen Abschnitt der Inschrift hersetzen um dann zu sehen, wie P. ihre Beweiskraft beseitigt. Es handelt sich um die sabäisch-jüdische Inschrift Glaser 394 u. 395, welche nach Glasers Kopie in meinen Altorient. Forsch. I, S. 335 veröffentlicht ist und welche nach meiner, Glaser folgenden Auffassung folgendermaassen lautet:

[ב]רכ | ותברכ | סמ | רחמננ | דסמינ | ויסראל | ו
אלההמו | רביהד | דהרד[א] | עבדהמו | ו | שהרמ | ו
[א]מלהו etc

„Es segne und sei gesegnet der Name des Barmherzigen, des Herrn[1]) des Himmels, und Israels und

1) Wiedergabe von jüdischem אלה שמיא Dan. 2, 18; Ezra 7, 12.

ihres Gottes (= des Gottes), des Herrn von Juda, welcher geholfen hat ihrem (= seinem) Diener Šahir und seiner Mutter etc.

Ich erkläre hier das Suffix in אלההמו als das „artikelhafte“, welches im Plural steht, entsprechend hebräischem אלהים, worauf sich dann eine ungezwungene Erklärung des sonst sinnlosen Pluralsuffixes von עבדהמו ergiebt.

Hierzu bemerkt Praetorius: „Angenommen, dass die beiden Bruchstücke der hebräischen Inschrift wirklich unmittelbar an einander gehören, angenommen weiter, dass die Auffassungen Wincklers sonst überall das Richtige treffen, dass namentlich auch das von Glaser selbst bezweifelte עבדהמו thatsächlich so dasteht — so sehe ich doch nicht den geringsten Grund, aus dem אלההמו „Gottes“ bedeuten soll, nicht „ihres Gottes“, d. h. ich würde das Suffix zunächst auf Israel beziehen, vielleicht aber auf den Urheber der Inschrift und seine Familie. Anderwärts findet man ja auch אלהה sein Gott (Miles I, 3: ZDMG. 30, 680)“. Ich halte es für der Förderung der Sache nicht erspriesslich, die Untersuchung in dieser Weise mit „angenommen dass“ zu führen. Es handelt sich nicht darum, mir eine möglichst günstige Position zu gewähren, sondern die Sache aufzuklären. Das erste „angenommen dass“ ist aber unbedingt zu streichen, denn dass die beiden Teile der Inschrift aneinanderschliessen, kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Ebenso ist das dritte „angenommen“ zu streichen: Glaser giebt die Lesung in seiner Kopie als völlig zweifellos — und nur seine Kopie hat Zeugniswert. Wenn Glaser schon einmal das עבדהמו, eben weil es nicht anders erklärt werden kann, als auf meine Art, bezweifelt haben sollte, so wäre das eben nur ein Anstoss, den er an einer Schwierigkeit genommen hätte, die Lesart selbst hat er nicht bezweifelt. Lediglich das hinter diesem Worte stehende, durch Striche getrennte ו hat er als Fehler des Steinmetzen, und zwar mit Recht, angesehen. Also, soweit etwa ein Zweifel an der Bezeugtheit des עבדהמו in dem „angenommen dass“ liegen soll, ist dieser unbegründet. Da aber ein „angenommen dass“ eine Schlussfolgerung erfordert, so hätte ich sie gern bei Praetorius gelesen — ich finde aber keine: ich habe seine gesamten Worte über den Fall oben angeführt. Hätte er sie gezogen, so konnte sie nur lauten: so haben wir hier eben den formalen Beweis, dass dieses Suffix auf einen Plural gehen muss. אלה ist aber kein Plural, kann es erst durch das „artikelhafte“ Suffix המו werden, und dieses muss demnach das „artikelhafte“ sein, denn sonst bekommen wir den Plural, auf den sich das Suffix in עבדהמו bezieht, nicht heraus. Nur diese Folgerung blieb — oder die Annahme eines Fehlers des Steinmetzen. Mit einer so schwachen Position zu beginnen, erschien aber wohl misslich.

Wenn aber Praetorius „nicht den mindesten Grund sieht“, warum das Suffix nicht seine eigentliche Bedeutung haben sollte,

und es entweder auf Israel oder auf den Urheber der Inschrift beziehen will, so beweisst mir das wieder meinen Fehler, geglaubt zu haben, dass, was ich bei meinen auf andere Gesichtspunkte gerichteten Arbeiten an formalen Abfällen liefern konnte, für den Spezialforscher keiner Ausführung bedurfte. Zunächst empfinde ich es aber wieder als die endgiltige Lösung der Frage hemmend, dass P. abermals eine klare Entscheidung vermeidet: das Suffix kann sich doch nur e n t w e d e r auf Israel o d e r auf den Stifter beziehen, für eines von beiden muss man sich entscheiden. Die letztere Annahme wäre diejenige, welche man nach dem Schema anderer Inschriften, s. das von Praetorius angeführte Beispiel von אלההר, erwarten müsste. P. selbst zieht aber diese deutlich erst in zweiter Linie in Betracht: auch er hat offenbar richtig empfunden, dass eine Deutung: „gepriesen sei der Name ihres Gottes, welcher geholfen hat Šahir und seinen Angehörigen“ über das hinausgeht, was man zulassen kann. Bleibt die Beziehung auf Israel. Vielleicht hätte eine nähere Überlegung, welche dem Andern auch einiges Nachdenken zutraut, vorausgesetzt, dass ich auch diese in erster Linie erwogen haben würde, da ich ja gerade bei meiner Ansicht von unserer Inschrift ausgegangen bin, und da offenbar mein Vorgänger Glaser so bezogen hat. Wenn ich also Anstoss nahm, so durfte man mir wohl Gründe zutrauen. Es sind die folgenden: Zunächst würde die soeben besprochene Ausdrucksweise (vgl. das sterotype שׁימהמר) mit ihrer Beziehung auf die Weihenden widersprechen, dann aber glaube ich nicht, dass ein Jude sagen würde: gepriesen sei der Name des Herrn des Himmels und Israels und seines (dessen) Gottes, des Fürsten von Juda. So kunderbunt wirft man die Ausdrücke doch nicht durcheinander: erst Gott, dann Israel, dann Gott. Ich würde in dem Falle erwarten: der Name des Herrn des Himmels, des Gottes Israels, also סמ . . . | דסמין | אלה | יסראל | (ו)רביהד). Durch die jetzige Stellung scheint mir aber beabsichtigt zu sein in einer Art von Parallelausdruck zweimal die Bezeichnung G o t t e s und seine Beziehung zum Volke auszudrücken, also: des Herrn des Himmels und (Herrn) Israels
und Gottes, des Fürsten von Juda.
Dabei ist eine Beziehung des Pronomens auf Israel nicht möglich, wenn man nicht den Parallelismus stören will.

Weiter aber habe ich gefolgert: אלהים oder האלהים ist im Munde eines Juden sowohl Appellativum als nomen proprium, und in unserem Falle soll אלההמר das אלהים, welches Gottes n a m e ist, wiedergeben.

אלהים hat also im Hebräischen gerade wie für uns die Eigenschaft des E i g e n n a m e n und kann als solcher natürlich mit keinem Possessivpronomen verbunden werden. Grammatisch ausgedrückt: das nomen proprium ist durch sich selbst determiniert, kann es also nicht durch ein Pronomen werden, sachlich: die Person gehört sich selbst und Niemand anders. Der Hinweis auf אלההר

ist daher falsch, denn אלה steht nie als Appellativum, sondern stets im selben Sinne wie sonst שימהו mit folgendem Gottesnamen. Das ist von Wichtigkeit für die Frage, wie das Suffix bei שמש aufzufassen ist; vorher seien erst die andern Fälle besprochen.

Das כל עברתהמו der Vertragsinschrift Z. 14 ist natürlich von mir nicht als Beweis aufgeführt worden, es würde höchstens seine Erklärung aus der Feststellung des betreffenden Gebrauchs finden können.

Einer der wichtigsten Fälle ist der im Titel der letzten Könige von Saba vorliegende:

מלכ שבא וד̄רידנ וחצ̄רמות וימנת ואערבהמו טורמ ותהמת

„König von Saba und Raidan und Hadhramaut und Jemanat und der (Ihrer) Araber (von?) Gebirge und Ebene".

P. meint, hier könne man das Suffix in אערבהמו als Plur. maj. auf den König beziehen. Das ist wohl eben die allgemeine Auffassung gewesen, gegen die ich mich oben gewendet habe. Wenigstens übersetzen Glaser und Halévy in diesem Sinne. Hierbei liegt eine grammatische Unmöglichkeit vor, denn das nomen, welches das Suffix hat, kann nicht in *iḍâfe* treten[1]). Ich hatte daher annehmen zu sollen geglaubt, dass die doppelte Determinierung in dem Falle möglich sei, wenn man das Suffix in meinem, dem „artikelhaften", Sinne fasste. Eine Unregelmässigkeit wäre das freilich auch gewesen, und wenn P. sie nicht als *ad* hoc, sondern *ex* hoc aufgestellt bezeichnen will, so hat er recht, denn der etwa noch hierfür heranzuziehende Fall wird im folgenden eine andere Erklärung finden.

Praetorius vermeidet die Schwierigkeit, indem er den Titel fasst als „König von Saba etc. und Ihrer (pl. maj.) Araber, von Ṭawâd und Tihama", so dass die Länderaufzählung „asyndetisch wieder aufgenommen wird, nachdem sie durch אערבהמו unterbrochen ist". Warum ist sie denn aber unterbrochen worden? Warum dieses Monstrum von Pêle-mêle, wenn man durch einfache Umstellung von אערבהמו mit den beiden letzten Worten einen glatten Ausdruck erreicht hätte? Und warum mit einem Male asyndetische Stellung, wenn vorher alle Ländernamen mit „und" stehen? Lediglich um Schwierigkeiten des Verständnisses zu erzielen, werden solche Titel nicht formuliert, und die Stellung der Ausdrücke lässt keine andere Annahme zu, als dass eine engere Beziehung zwischen אערבהמו und טודמ ותהמת bestehen muss.

Dieser Schwierigkeit könnte man nur aus dem Wege gehen, indem man טודמ ותהמת als بدل von אערבהמו fasst: „der Araber,

1) Wenn P. meint bei „Glasers Übersetzung Ihrer Araber im Hoch- und Tiefland" würde man eine Präposition vermissen, so verwechselt er Übersetzung und Erklärung. Die Meinung Glasers ist offenbar die oben angenommene, grammatisch unmögliche.

nämlich Ṭawad und Tihama", und wenn man sich nicht zu meiner Vermutung der doppelten Determinierung bequemen will, so sehe ich keine andere Erklärung als diese, die mir jetzt auch als die richtigere erscheint.

Damit bleibt aber immer noch das Suffix zu erklären. Man würde vielleicht daran denken, es auf die vorhergehenden Ländernamen zu beziehen, sodass also die Beduinen von Hadhramaut, Jemanat etc. gemeint seien[1]). Allein dann würde טודמו ותהמת wieder in der Luft hängen, denn dann könnten wir sie unmöglich noch als بدل erklären. Auch hat sich P. wohl ganz richtig durch den Hinweis auf Mareb II, 75 אחבשהמו ואחמרהמו von diesem Ausweg abhalten lassen, denn dass die Suffixe hier ebenso wie in אערבהמו zu erklären sind, kann doch nicht bezweifelt werden. Nun halte ich es nach wie vor für unmöglich, dass ein König sich in seinem offiziellen Titel bezeichnet als: König von Saba etc. und Seiner (resp. pl. maj.: Ihrer) Araber. Man setze das einmal in die erste Person: „Wir N. N. von G. G. König von Preussen etc. und Kaiser Unserer Deutschen". Wir sind im Deutschen sehr freigebig mit dem Possessivum und die Sabäer gebrauchen es auch ziemlich häufig; aber das geht denn doch über das Denkbare hinaus. Nur um den Titel unverständlich zu machen, hat man es doch wohl nicht gesetzt. P. sieht nicht ein, warum der König von den ihm unterthanen etc. Völkern nicht als s e i n e n Abessiniern etc. sprechen soll: deshalb nicht, weil er die Herrschaft über alle beansprucht.

Warum aber dann nicht אערבנ? Auch P. scheint Anstoss daran zu nehmen, dass das Sabäische, welches den Artikel hat, einen sehr zweifelhaften Ersatz dafür verwenden sollte (S. 3). Ich denke, es würde sich um eine Verschiedenheit der Bedeutung handeln, welche für die beiden Fälle und das zweifelhafte כל עברתהמו zutreffen würde: das Suffix giebt dem betreffenden Ausdruck eine verallgemeinerte Bedeutung im Sinne unseres die . . . . -schaft: also „die Araberschaft, die ganzen Araber". Bei אלההמו würde das den e i n e n Gott bedeuten. Man vergleiche damit die oben angeführten Fälle des assyrischen Sprachgebrauchs.

Für diese Fälle kann ich also vor der Hand nicht von meiner Auffassung abgehen, dagegen hat mich P.s Widerspruch für das Suffix an שמש zu einer neuen Prüfung und einer andern Auffassung gebracht. Freilich müsste ich P. gegenüber bei meiner alten Auffassung bleiben, denn von „meiner Šams" und „ihrer Šams" kann man nicht sprechen, aus dem oben angeführten Grunde. Šams ist Eigenname und die Göttin ist P e r s o n. Diese gehört sich selbst, und ist also durch sich selbst determiniert. Nur im uneigentlichen Sinne kann man einem Personennamen das Possessivum beigeben,

1) So scheint mir Halevy gefasst zu haben, der Revue sémitique VII, p. 152 „übersetzt roi de Saba, de Raydân, de Hadramût, de Yamanat et de leurs Arabes". Er lässt aber die beiden letzten Worte weg!

und bei dem von P. angeführten „unser Herr und Heiland, notre dame“ handelt es sich um appellativa. Ein „ihr Jahve“ dürfte schwer nachzuweisen sein.

Auch meine Erklärung von אשמש als Plural im Sinne von אלהים, auf welche mich Grimmes Erklärung von יהוה als Pluralform gebracht hatte, gebe ich auf, aber betreffs אשמשהמו mit P. anzunehmen, dass in einer von Stammesgenossen gesetzten Inschrift von „ihren Sonnengottheiten“ die Rede sein könne, als von der „durch verschiedene Verehrungsstätten selbst zu einer Mehrheit von Göttinnen gewordenen Sonnengottheit“, halte ich für allen Anschauungen des semitischen Orients widersprechend. Man kann nur der bestimmten Šams eines bestimmten Ortes etwas weihen, das wird durch die Ba‘alnatur, durch die Eigenschaft der Gottheiten als genius loci bedingt. So wäre es sogar denkbar, dass ein Stamm, der als Stammesgottheit eine Šams verehrte, diese als seine Šams bezeichnete, (aber nur im speciellen Falle, im Gegensatze zu einer fremden), aber gleich mehrere zu haben widerspricht Allem, was wir von altorientalischer Religion wissen.

Auch der Einwand von P.: da שמש feminin ist, müsse man das weibliche Suffix, also vermutlich[1]) ה statt הו, erwarten, würde nicht unbedingt beweisen, denn der weibliche Eigenname *Aḫat-ummi-hû* (הו) Os. 34, 1 stellt zum mindesten der Gewissenhaftigkeit der Schreiber oder Steinmetzen ein schlechtes Zeugnis selbst in Fällen aus, wo die Verwendung des Femininums doch noch handgreiflicher war[1]). Dazu ist freilich mittlerweile der richtig gebildete Name *Amat-abîhâ* (אמת אבה) gekommen[2]). Aber einige Fälle, wo sich שמשהו oder אשמשהמו findet, wiedersprechen meiner Annahme unbedingt, denn man würde z. B. in Fällen wie CI. 41, 314:

אלהמו בשר ומצחהמו בעל שעבנ ושמשהמו

„ihres Gottes Bašir und ihres Schutzgottes, des Stammesgottes, und ihrer šams“, das Suffix bei שמש kaum anders fassen wollen als bei מצח und אל.

Dann bliebe ja aber kein Ausweg als der von P. vorgeschlagene, und wie sollen wir die Schwierigkeit lösen, dass ein N. pr. kein Suffix haben darf — der soeben angeführte Fall zeigt ebenfalls, dass ein Appellativum dazugesetzt wird, dass sogar ein Ausdruck wie בעל שעבהמו vermieden wird — und dass doch שמש sich ganz gewöhnlich mit einem solchen findet? Nun, wenn unser Messer kein Heft und keine Klinge hat — am Ende ist es gar kein Messer? Können wir den Hebel nicht beim Suffix ansetzen, dann vielleicht bei שמש, das gar kein N. pr. ist!

---

1) ה als Suffix des Fem. führt Hommel in seiner Chrestomathie an; es ist in der (P. noch nicht zugänglichen) Ṣirwaḥinschrift häufig. Auch der in Anm. 2 belegte Fall konnte P. noch nicht bekannt sein.

2) Gl. 1054: Wiener Hofmuseum, Z. 1; vgl. D. H. Müller, Südarabische Altertümer S. 24; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 136.

Wir brauchen nur die Stellen anzusehen, wo es mit dem Suffix steht, um auffällig zu finden, dass der Name dieser Gottheit, welche ja doch zweifellos eine wichtige Rolle gespielt haben muss, stets an letzter Stelle steht, sogar nach Nennung des Haus- und Familiengottes. So in der soeben angeführten Stelle, ebenso CI. 46: in der Hilfe ihrer Götter ʿAṯtar . . . . . . und Bašir und ihrer אשמש und in der Hilfe ihres Herrn Jasir Juhanʿim etc.

CI. 40 mit der Hilfe und Macht ihrer Götter ʿAṯtar von Gaufat, als Herrn von ʿAlm, und des Ḥalîm etc. und ihrer אשמש und der Schutzgötter (מנצחת) ihrer Häuser und mit der Hilfe und Macht ihres Herrn Laʿaz Naufan Juḥaṣdiḳ, Königs von Saba und Raidan etc.

Es bedarf keiner langen Ausführungen, um klar zu machen, dass שמש hier überall bereits Appellativum ist, und dass es nichts Anderes bedeutet als assyrisches *ištar*: Göttin. Das hat auch bereits Mordtmann (bei Mordtmann-Müller, Sab. Denkm. S. 69) gesehen, und es ist bedauerlich, dass er durch die Kürze seiner Bemerkung ihr nicht von Anfang an den nötigen Nachdruck verschafft hat. Der Gebrauch erklärt sich aus dem südarabischen Pantheon, wo ʿAṯtar der Morgenstern männlich und die Sonne weiblich ist, im Gegensatz zum babylonischen, wo die oberste Trias Mond mit seinen beiden Kindern, Sonnengott (in seinen verschiedenen Erscheinungsformen) und Ištar ist (vgl. Hommel, Aufsätze und Abh. S. 159). Überall, wo שמש mit einem Suffix, oder vor einem Eigennamen steht, bedeutet es also wie assyrisches *ištar*: Göttin. So in Os. 35 שמשהו תנפ בעלת עצרנ ihre Göttin Tnf, die Herrin von ʿAḏrân.

Zur Chronik des Jacob von Edessa.

(ZDMG. 53, 261 ff.)

Von

Siegmund Fraenkel.

Zu der äusserst dankenswerten Publikation des Herrn Brooks gestatte ich mir die nachfolgenden Bemerkungen.

S. 206 l. 12 links hat die Handschrift ܦܣܩܘ ܕܝܪܐ ܠܥܕ̈ܬܐ. Für das zweite Wort schlägt Herr Brooks in der Anmerkung 3 die Lesung ܕܝܢܪ̈ܐ vor und übersetzt auch demgemäss „and assigned money to the churches". Die LA. der Handschrift ist aber ganz richtig und das Wort ist auch sonst im Syrischen zu belegen, wenn es auch bislang verkannt und in unseren Wörterbüchern nicht einmal gebucht ist. Joh. Ephes. Eccles. histor. ed. Cureton S. 10 l. 9 heisst es in derselben Verbindung ܘܕܝܪ̈ܐ ܦܣܩܝܢ ܗܘܘ. Auch in der Glossensammlung des Bar Bahlul (572) finden wir ܕܝܪ̈ܐ ܘܕܘܪܐ الواجب الصدقة. Das erklärt Payne-Smith 892 als Korruption des sonst als ܕܘܪܐ — in specifischer Bedeutung — richtig überlieferten δωρεά. Da aber das Wort nun schon wenigstens zweimal auch in der Litteratur nachweisbar ist, so ist eine Verderbnis dieser Art schwer anzunehmen. Vielmehr ist jenes Wort und unser ܕܝܪܐ (ܕܝܪ̈ܐ) Transskription des aus dem Lateinischen *diarium* in das Spätgriechische gewanderten διάριον „Sold" (Ducange, Gloss. med. et infim. Graec. 298).

Das in der nächsten Zeile stehende ܠܐܪ̈ܡܠܬܐ überträgt der Herausgeber durch „to the widows". Das ist nicht ganz korrekt; denn dem Zusammenhange nach — es ist vorher und nachher von Wohlthaten die Rede, die der Kaiser der Kirche erweist — können hier gewiss nur die χῆραι in kirchlichem Sinne in Frage kommen. Unsere Wörterbücher haben zwar diese besondere Bedeutung unter ܐܪ̈ܡܠܬܐ nicht verzeichnet; vgl. aber z. B. Barhebraeus Nomocanon (ed. Bedjan) S. 97 l. 8 ff.

S. 307 l. 3 rechts ist der richtige Name ܐܙܪܡܝܕܘܟܬ aus der leichten Verstümmlung ܐܙܪܡܝܢܘܟܬ ohne Weiteres herzustellen; vgl. Nöldeke, Sasaniden 393.

S. 323 Anm. 2 nimmt der Herausg. Anstoss an dem Texte 306 l. 12 links ܕܒ ܡܫܚܐ ܗܘܐ ܗܪܩܠܝܘܣ ܥܡ ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܫܢܝܐ ܕܠ und meint, dass ܡܫܚܐ wohl korrumpiert sei. Die LA. ist aber ganz in Ordnung, und es liegt hier nur die genaue Nachahmung des griechischen *ἄγειν* vor, das bei Altersangaben gern gebraucht wird (*τὸ δέκατον ἔτος ἄγειν*). Hier ist etwa ܕܡܠܟܘܬܗ zu ergänzen.

Die scharfsinnigen Ergänzungen des Herausgebers haben auch die lückenhaft überlieferten Stellen verständlich gemacht. Nur an seiner Herstellung von S. 306 l. 2 links könnte man vielleicht Anstoss nehmen. Für ܟܠ ܫܘ̈ܬܐ würde man jedenfalls ܟܠ ܫܘܪܬܐ oder ܟܠ ܫ̈ܬܐ erwarten. —

Nicht ganz so gut wie mit seinem syrischen Texte ist der Herr Herausgeber mit einem arabischen Stücke fertig geworden, das er am Schlusse giebt. Ich gestatte mir zunächst einen Passus aus der Vorlage in das Arabische zu transskribieren.

S. 308 l. 9: وقد كتبوا عنهم المعلّمين القديسين لا سيما يعقوب
الرهاوى وموسى بن الحاجر بان ما ذا يقولون الآن هاولاء الطبيعيّين
الذين يهدون انهم بخار اعنى هواء غليظ واذ صعد يلتمس بالنار
التى فوق ويحترق الآن فيسالهم السائل ان من اين صعد كلّ هذا
الهوى الغليظ واين كان مختفى فهم اذ لم يقدروا ان يردوا الآن
جواب واحد فيطبعون الى لفظة ان كلما يشا الربّ يصنع

Die Rede ist von einem aussergewöhnlich starken Sternschnuppenfall. Der Herausgeber übersetzt nun den transskribierten Passus (S. 324): „And learned and holy men in particular James of Edessa and Moses the son of al Hugr wrote with regard to them what was said at the time by those natural philosophers, who teach that they are vapour . . . . And then the questioner asked them: . . . . And they could not then return any answer at all, but were reduced . . . ."

Darnach würden also Jacob von Edessa und der andere معلّم قديس die Lehre der Naturphilosophen auch auf dieses Ereignis haben anwenden wollen und erst durch Einwürfe unbequemer Frager zu dem Ausspruche: „Gott thut, was er will" gezwungen worden sein! — Es ist schon a priori nicht sehr wahrscheinlich, dass Michael Syrus einen solchen in seinen Augen gewiss für jene von ihm verehrten Männer nicht rühmlichen Vorgang überliefert hätte. Dazu aber thut die Übersetzung des Herrn Brooks der Sprache mehrfach Gewalt an. Er hat verkannt, dass بان (l. 10) hier die direkte Rede einleitet und dass الآن sich nur auf die Gegen-

wart bezieht. Dann hat er ܝܗܕܘܢ wohl als يهدون (von هدى) verstanden und ihm die Bedeutung „lehren“ gegeben, die es nicht hat. Es ist aber als يهذرون zu transskribieren und bedeutet eigentlich „faseln“, das in wissenschaftlichem Sprachgebrauche gern von verkehrten Ansichten gebraucht wird.

Zu übersetzen ist demnach: „Und die heiligen Lehrer (معلّم = ܡܠܦܢܐ nicht „learned“) namentlich Jakob von Edessa und Moses schrieben darüber: „Was sagen nun jene Naturforscher, die da faseln, dass sie u. s. w. Jetzt mag sie einmal Jemand fragen[1]): „Woher steigt denn u. s. w.“ .... Und da sie nun nicht eine einzige Antwort geben können[2]), so werden sie etc. ....“

Abgesehen von dieser Hauptstelle hat Herr Brooks auch in dem Vorhergehenden Einiges verkannt resp. ungenau wiedergegeben. Er übersetzt ܢܫܒܘ ܐܘ ܛܐܪܘ durch „shot or moved“. ܛܐܪܘ ist aber hier nur eine Erklärung des ungewöhnlichen Ausdruckes und ܐܘ steht so wie weiter unten ܐܥܢܝ. Es verdient aber jenes نشب besonders angemerkt zu werden, weil unsere arabischen Wörterbücher es wenigstens in der Bedeutung „fliegen“ bisher noch nicht verzeichnen. Ob sie sich von نشّابة „Pfeil“ herschreibt oder hier eine Anlehnung an ܢܫܒ vorliegt?

ܦܝ ܟܠ ܩܪܨ ܐܠܣܡܐ übersetzt Herr Brooks durch „in every part of the sky“. Doch ist قرص in jener Bedeutung im Arabischen nicht zu belegen. Zu lesen ist wohl ܩܪܢ, d. i. قرن.

ܛܐܝܪܘ ܒܐܠܐܨܐܠ ܘܐܠܐܒܟܐܪ übersetzt Herr Brooks durch: „moving about quickly and rapidly“. Die Bedeutung „quickly“ für بالاصال ist nicht nachzuweisen. Die Stelle scheint nicht ganz in Ordnung. Ob vielleicht mit عجلة hier das Sternbild des grossen Bären gemeint ist? Das würde zu dem im Folgenden erwähnten nördlichen Sternhimmel stimmen. In الاصال würde dann ein charakteristisches Sternbild des südlichen Himmels zu suchen sein.

Die Übersetzung von منذ اجيال العالم durch: „since the creation of the world“ ist nicht zu rechtfertigen. Zu bemerken ist, dass hier عالم in einer Bedeutung steht, die für syrisches ܥܠܡܐ (und hebräisches עֹלָם) gilt, aber im Arabischen nicht gebräuchlich ist. Es bedeutet „uralte Zeit“. Die — immerhin etwas eigentüm-

1) Zu lesen ist wohl: فليسالهم.

2) Lies يردّوا.

liche — Phrase ist also etwa zu übersetzen: „Seit unvordenklichen Generationen". —

Ich benutze diese Gelegenheit, um noch einmal auf meine Gegenbemerkungen zu Herrn Brooks' Noten (oben S. 259) zurückzukommen und zu erklären, dass ich meinen Widerspruch gegen die „Syrer" und Herrn Brooks' Erklärung nach nochmaliger reiflicher Erwägung nicht mehr mit Sicherheit aufrecht erhalten möchte. Ich habe nicht genügend beachtet, dass gerade die S y r e r von jeher wanderlustig gewesen sind und sich in weiter Ferne von ihrem Vaterlande anzusiedeln pflegten (Mommsen, Röm. Gesch. V, 467, Anm. 2; Mordtmann, ZDMG. 41, 303). Herr Brooks hat zwar auch nicht erklärt, auf welche Weise die Eroberer die Herkunft der Bewohner der fremden Städte feststellten, aber hierfür darf man wohl an die genauen Steuerlisten der Byzantiner erinnern. Da so die Nachricht unseres Chronisten nicht direkt U n m ö g l i c h e s erzählt, so dürfen wir sie, trotzdem uns sonst nirgends etwas Ähnliches überliefert wird, nicht ganz zurückweisen und die ܣܘܪ̈ܝܐ des Codex können in ihrem Rechte sein.

Schiismus und Motazilismus in Basra.

Nachtrag zu Zeitschrift 52, S. 216.

Von

G. van Vloten.

Eben nachdem ich Goldzihers Bemerkungen im vorigen Hefte gelesen hatte, kam mir folgende Stelle aus den Tabaqāt des Ibn Sa'd vor Augen, welche für den Zusammenhang (auch politisch) von Schiiten und Motaziliten in Basra einen neuen Beweis liefern.

Goth. 411 F. 140 v. اخبرنا بكار بن محمد قال سمعت المعتزلة يابن عون الى ابرهيم بن عبد الله بن حسن فقالوا ان هاهنا رجل يذبب الناس عنك يقال له عبد الله بن عون فارسل اليه ان ما لى ولك فخرج عن البصرة حتى نزل القريطية (sic. cod.) فلم يزل بها حتى كان من امر ابرهيم ما كان قال بكار ورايت ابن عون لما خرج ابرهيم بن عبد الله بن حسن امر بابوابه وكانت شارعة على سكة المربد فغلقت فلم يكن يدع احدا يطلع ولا يفتح بابا'

Über Ibn Aun († 151 H.) s. auch Ibn Qotaiba, Maārif S. 245. Die Qadarīa waren ihm sehr verhasst, er grüsste sie nicht, wenn er an ihnen vorbeikam (Ibn Sa'd F. 139 v.). Er erinnerte sich noch, dass nur zwei Männer qadaritische Ansichten verkündigten, nämlich Ma'bad al-Djohani und Sesnōieh oder Sehnōieh zaudj Omm Mūsa:

Ibid. F. 140 v. بكار بن محمّد قال ذكر القدريّة عند عبد الله بن عون فقال لى يابن اخى دين انا اكبر منه قد ادركت الناس وما يذكر بهذا الكلام الا رجلان معبد الجهنى و سَسنُويه زوج ام موسى وذاك سرّ

[Zu سَسنُويه (so die Handschrift) wird am Rande bemerkt: حاشيه فى كتاب ابن معروف سهنويه].

Zur Frage über die Lebenszeit des Verfassers des Mulaḫḫaṣ fî'l-hei'a, Maḥmûd b. Muḥ. b. 'Omar al-Ǵaġmînî.

Von

Dr. Heinrich Suter.

Bei Anlass der Veröffentlichung einer Übersetzung des Mulaḫḫaṣ fî'l-hei'a durch Rudloff und Hochheim (in dieser Zeitschrift, 47. Bd. p. 213 ff.) haben Prof. C. A. Nallino in Neapel und der Verfasser dieses Artikels sich in dieser Zeitschrift (47. Bd. p. 711 und 48. Bd. p. 120) über die Lebenszeit des Ǵaġmînî ausgesprochen. Beide kamen zu dem Schlusse, dass Ǵaġmînî am Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrh. d. H. gelebt habe, während Gottwaldt im Kasaner Katalog ohne Quellenangabe und nach ihm Brockelmann (Gesch. d. arab. Litteratur, I. p. 473) sein Todesjahr auf 618 d. H. ansetzen. Bei meinen Studien über arabische Mathematiker und Astronomen bin ich nun auf neue Angaben gestossen, welche die von mir in Zweifel gezogene Behauptung Ḥâǵî Chalfas (VI, 113), Kemâl ed-Dîn Turkemânî habe i. J. 755 einen Kommentar zum Mulaḫḫaṣ des Ǵaġmînî vollendet, höchst wahrscheinlich machen, aber auch meine damals ausgesprochene Ansicht, Ǵaġmînî müsse jünger sein als Naṣîr ed-Dîn eṭ-Ṭûsî, rechtfertigen. Meine neuen Belege sind folgende:

1. Im Brit. Mus. (Nr. 1342, 2°) befindet sich der von Ḥâǵî Chalfa genannte Kommentar zum Mulaḫḫaṣ von Kemâl ed-Dîn et-Turkomânî, gewidmet dem Sulṭân b. Sulṭân Maḥmûd Ǵâni-Beg Chân. Dies kann wohl kein anderer sein als der Chân der goldenen Horde von Kiptschak, der Sohn Ösbegs, Ǵâni-Beg, gest. i. J. 758 d. H. (vgl. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Bd. II, 278 und 284).

2. Ǵaġmînî hat noch ein medizinisches Werk, betitelt: „ḳânûntsche" (kleiner Kanon), Auszug aus dem Kanon des Ibn Sînâ, geschrieben; dasselbe ist noch vorhanden u. a. O. in München (Aumer, Nr. 808, 3°) und Gotha (Pertsch, Nr. 1928 u. 29).

Im ersten Ms. ist der Verfasser nicht genannt, die Inhaltsangabe zeigt aber klar, dass dies der „ḳânûntsche" des Ǵaǵmînî sei; die Abschrift des Ms. ist datiert aus dem Jahre 741 d. H. In der Beschreibung des Gothaer Ms. sagt Pertsch, Ǵaǵmînî sei nach einer Randbemerkung auf fol. 1b des Ms. Nr. 1930, welches einen Kommentar zu dem „ḳânûntsche" enthält, im Jahre 745 d. H. gestorben.

Mag nun die letztere Angabe ganz genau sein oder nicht, so viel ergiebt sich aus diesen Daten mit ziemlicher Sicherheit, dass Maḥmûd b. Muḥ. b. ʻOmar el-Ǵaǵmînî in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. d. H. gelebt hat.

Pilatus als Heiliger.

Von

Eberhard Nestle.

„Mit einigem Befremden", schreibt Nöldeke (S. 257 Anm. 2), finde man unter den Heiligen, welche in der äthiopischen Alexius-Legende dem Manne Gottes vor seinem Tode leiblich erscheinen, auch den Pilatus. Doch führt Nöldeke selbst an, dass selbst der h. Ephraim (bei Lamy 1, 667. 677) Pilatus „den Gerechten" nenne; wasche er doch seine Hände in Unschuld, während die gottlosen Juden die ganze Sünde auf sich nehmen. Das Befremden ist in diesem Falle nicht gerechtfertigt, sondern diese Thatsache ist eben ein Beweis für den äthiopischen Charakter der Erzählung. Im lateinischen Heiligenkalender kommt Pilatus allerdings nicht vor, nicht einmal seine Frau Procla; die griechische Kirche feiert letztere am 27. Oktober, die koptische am 26. Paoni (Juni), die äthiopische, wie schon Ludolf zum 27. Oktober hervorhebt, Mann und Frau zugleich. Siehe Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae[2] 2, 721; G. A. Müller, Pontius Pilatus (Stuttgart 1888), S. 53. Vgl. auch Stanley, Eccl. Hist. p. 13; Neale, History of the Eastern Church 806. Ein weiteres interessantes Zeugnis dafür aus der abessynischen Kirche s. Studia Sinaitica V, p. XII nach A. Baker, Newbery House Magazine for Dec. 1892.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. C. F. Lehmann.

Toprakkalah in Alašgert und Tiflis,
August/September 1899.

„. . . . . Jensen hat es, wie auch ich trotz mancher, gegen seine Methode und seine Erörterungen zu erhebender Bedenken an verschiedenen Stellen (namentlich im Recueil, aber auch in ZDMG., in meiner Recension über Hilprechts Assyriaca) anerkannt habe, mehr und mehr wahrscheinlich gemacht, dass die Sprache der kleinasiatischen hieroglyphischen Inschriften mit dem Armenischen verwandt und identisch ist, die älteste für uns erreichbare und allmählich zu erschliessende Stufe des Armenischen ist.

Gleichzeitig aber gab ich meiner Überzeugung Ausdruck, dass unter dieser Voraussetzung die Inschriften mit den Hethitern nichts zu thun haben könnten und dass Jensens Versuch den Namen der Armenier *Hai* (Eponym *Haik*!), Plural *Haik'* mit dem Namen der Hethiter „*Hati(os)*", woraus mit armenischem Schwund des *t Hai*, zusammenzubringen, zu verwerfen sei.

Diese meine Überzeugung wurde jedoch erschüttert (s. Zeitschrift für Assyriologie XII), als Jensen seine scharfsinnige Kombination zuerst vortrug, wonach der Hieroglyphe des Armes mit der ein scharfes Instrument haltenden Hand, die nach Jensens Darlegungen den Volksnamen enthalten musste, durch die armenische Wurzel *hat*, *hatanel* „schneiden", ihre Lesung erwüchse. Waren die Inschriften urarmenisch und nannten sich die Urheber dieser Inschriften selbst *Hat* . . ., ja dann war gegen Jensens Annahme nichts Ernstliches mehr einzuwenden.

Bei Beginn unserer armenischen Reise machte mich nun W. Belck (der im Übrigen betreffs einer eventuellen Identifikation der Hethiter und Armenier andere Anschauungen hat, als ich) darauf aufmerksam, dass die betreffende Hieroglyphe gar nicht die Gebärde des Schneidens, sondern die des Stechens, Zustechens mit einem Dolche oder kurzem Schwerte darstelle und demnach für Jensens Lesung des Zeichens alles davon abhinge, ob etwa im Armenischen wie „schneiden", so auch „stechen, zustechen" durch *hatanel* ausgedrückt werden könne.

Wir nahmen uns vor, diese Frage im Auge zu behalten.

Nachdem ich nun 15 Monate lang fast nur in Armenien gereist bin und mehrfach auch Gelegenheit gehabt habe, lokale und dialektische Besonderheiten kennen zu lernen, muss ich als Ergebnis aller Fragen und Nachforschungen eine allgemeine energische Verneinung dieser Frage feststellen. Die mir hier nicht zugänglichen Lexika werden den Thatbestand voraussichtlich bestätigen. *Hatanel* heisst nur „schneiden", nie „stechen, zustechen". Letzteres wird u. a. ausgedrückt durch *ḫocʻel, harkanel, zark(an)el ḫpel.*

Mit der ganzen Liste der Ausdrücke für verwandte Thätigkeiten will ich Sie für jetzt nicht aufhalten.

Damit fällt der Beweis für Jensens Anschauung.

Es bleibt eine unbewiesene Annahme, dass wir in den Hethitern die indogermanischen Vorfahren der indogermanischen Armenier zu erblicken haben, mit anderen Worten, dass den Verfassern der Inschriften der Hethitername zukommt.

Lägen für eine derartige Annahme anderweitige durchschlagende Indizien und Anhaltspunkte vor, wäre es also aus anderen Gründen wahrscheinlich, dass die das Volk bezeichnende Hieroglyphe in diesen Inschriften *Hati-* zu lesen sei, so würde vielleicht versucht werden, trotz allem eine Brücke zwischen der Volkshieroglyphe und *hatanel* zu schlagen: „der abweichende Gestus beruhe auf einer graphischen Unvollkommenheit, auf einer etwaigen Schwierigkeit, die Gebärde des Schneidens mit einfachen Mitteln prägnant auszudrücken(?) etc.

Aber an solchen anderweitigen gesicherten Anhaltspunkten fehlt es. Die Beweisführung beruht auf der lautlichen Gleichung *Hati* : *Hai* (worüber früher) und der Erklärung der Volkshieroglyphe durch *hatanel*[1]). Und so bleibt es dabei: die Hieroglyphe drückt nicht den Gestus des „Schneidens" aus, und ist nicht durch *hatanel* „schneiden" zu deuten. —

Man wird klar zu scheiden haben zwischen den indogermanischen Einwanderern thrakisch-phrygischen Stammes, die in Armenien eindrangen, nachdem Teile von ihnen schon lange in Kappadokien gesessen hatten und den weder indogermanischen noch semitischen Voreinwohnern Kappadokiens und seiner Nachbarländer, unter denen die Hethiter bedeutsam vertreten waren.

Ich selbst bin, nach langen Erwägungen und mannigfachen Versuchen, mir den eigentümlichen Typus der Armenier zu erklären, zu der, wohl übrigens nicht durchaus neuen, Schlussfolgerung (vgl. v. Luschan!) gekommen, dass die Armenier schon bei ihrer Ein-

---

1) Zusatz bei der Korrektur: Hier in Berlin, wo ich Jensens „Hittiter und Armenier" (S. 3 f.) wieder einsehen kann, sehe ich, dass Jensen Beweise dafür, dass der Stamm des Volksnamens auf einen Dental endigte, beibringt, die von der Deutung der beregten Hieroglyphe durch *hatanel* unabhängig sind. Das ist jedenfalls für die Frage nicht bedeutungslos und wird Jensen vielleicht ermöglichen, die durch meinen Einwurf offen gelegte Lücke in seiner Beweisführung durch Hinzuziehung anderweitiger Argumente wieder zu schliessen

wanderung in ihre jetzigen Sitze ein stark mit nicht indogermanischen Elementen versetztes Volk gewesen sein müssen. Eine weitere Vermischung in Volkstum und Sprache vollzog sich dann in den neuen Sitzen mit den Chaldern und den sonstigen diesen mehr oder minder nah verwandten Bewohnern des armenischen Berglandes. Diese letztere Vermischung allein würde schwerlich genügen, den jetzigen armenischen Typus ethnologisch, sprachlich und völkerpsychologisch zu erklären.

Unter den fremden Elementen, mit denen sich die Armenier resp. ein Teil von ihnen in den letzten Sitzen, vor ihrer Einwanderung im heutigen Armenien, vermischten, werden, wie bemerkt, die Hethiter eine bedeutende Rolle gespielt haben. Sie bilden also ein wichtiges Ferment des armenischen Wesens.

Aber dass sich die in Kappadokien erobernd eingedrungenen Indogermanen nach den unterworfenen Hethitern benannt haben sollten, scheint mir nach wie vor wenig wahrscheinlich. Und bis auf Weiteres bleibe ich dabei: Die Sprache der Inschriften mag präarmenisch (-thrakisch) sein, sie mag fremde, u. a. hethitische Beisätze zeigen. Aber es sind nicht die Hethiter, die die Inschriften gesetzt haben, und Hethiter und Armenier (*Haik'*) sind dem Namen und dem Wesen nach nicht identisch; „die Hethiter waren keine Indogermanen [1]) . . .“

1) Zusatz bei der Korrektur: Während meiner Abwesenheit ist von verschiedenen Seiten versucht worden, in den, namentlich durch ägyptische und Keil-Inschriften, überlieferten Hethiter-Namen indogermanische (iranische) Elemente nachzuweisen. Einer näheren Prüfung habe ich diese Versuche noch nicht unterziehen können.

Anzeigen.

I. *Zu den köktürkischen Inschriften* von *W. Bang* (T'oung pao IX. Vol. Nr. 2., p. 117).
II. *Zur Erklärung der köktürkischen Inschriften* von *W. Bang* (Wiener Zeitschr. f. die Kunde d. Morgenl. XII. Bd. 34. S.).

Der um die altaische Philologie hochverdiente Verfasser der obengenannten Artikel hat sich bereits in einigen tüchtigen Abhandlungen mit den köktürkischen Inschriften eingehends beschäftigt, so in einem „Zu den Kök Türk-Inschriften der Mongolei“ betitelten Aufsatz, welcher in dem VII. Band der „T'oung pao Archives“ Nr. 4 und auch als Separatabdruck erschienen ist, ferner in einer Anzeige unter dem Titel „Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, von Dr. W. Radloff. Neue Folge. Nebst einer Abhandlung von W. Barthold: „Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften usw.“, erschienen in dem VIII. Bande derselben Zeitschrift Nr. 5 S. 533 ff., schliesslich in einer „Über die köktürkische Inschrift auf der Südseite des Kül Tägin-Denkmals“ betitelten Abhandlung (Leipzig 1896), welche als Fortsetzung seiner in Schlegels und Cordiers T'oung pao (Octoberheft 1896, pp. 325 bis 355) erschienenen Beiträge zur Erklärung der köktürkischen Inschriften der Mongolei zu betrachten ist, s. das Vorwort. In demselben Vorwort bemerkt der Verfasser: „Da Bilgä Khan sein Volk an mehreren Stellen ganz unzweideutig die Kök-Türk nennt, so nenne ich die Sprache dieser Kök-Türk „köktürkisch“, und verweise auf die uns allen geläufigen Namen „Kara-Kirgisen“, Sary-Kyptschak“ etc.[1]).

In seiner Abhandlung „Zu den köktürkischen Inschriften“ erörtert W. Bang einige Kontroversstellen der betreffenden Inschriften, wobei neben lexikalischem Material natürlich auch Phonologisches und Morphologisches vorkommt. Bang bemerkt S. 3—4: „Der

1) S. z. V. Kara-Kaithak, Kara-Kalpak, Khara-Khazi, Kara-Khazar, Sarâgh-Uighûr, *Σαράγουροι*, Sarik-Turkoman, s. Géza Kuun „Relationum Hungarorum cum Oriente etc.“ (Claudiopoli, MDCCCXCII) vol. I. Index I. Kara-Nogai, Kara-Tatar, Kizilbāš in Klein-Asien, Kizil-Ketscheli, Kara-Ketscheli, zwei turkom. Stämme, Ak-Daghli, Sari-Bagisch ein kara-kirgizisches Geschlecht, s. Vámbéry „Das Türkenvolk“ (Leipzig, 1885).

einzige[1]) Unterschied, der .... zwischen dem Köktürkischen und den neueren Dialekten besteht, ist der, dass ersteres sich zum Ausdruck des Genitiv-Verhältnisses mit der Stellung rectum regens begnügen kann (aber nicht immer begnügt), während letztere dasselbe bezeichnen, ja doppelt bezeichnen: *Pärilärnin padišajinin Hüllükar däp bir kizi* = Peri — der Herren — des Hüllükar genannte eine Tochter — seine = die Tochter des Herrn der Peri, genannt Hüllükar. Ein recht treffendes Beispiel für das durch die Stellung ausgedrückte Genitiv-Verhältnis im Köktürkischen ist folgender Satz: *ögäm katun kutyna nim Kül Tägin är at boldy* „Zum Glück für meine Mutter hatte mein jüngerer Bruder Kül Tägin Leute und Pferde" (IE 31). Solche Genitive, bei denen die Position allein genügt zum Ausdruck des Genitiv-Verhältnisses, kommen auch in den jetzigen Siberischen Mundarten vor, z. B. *pir köjöim üč uldū polgon* = ein Kaufmann drei Söhne waren = es war ein Kaufmann, der hatte drei Söhne s. Radloff „Proben usw." I. Band, S. 7. Derselben Konstruktion begegnen wir mitunter (jedenfalls selten) auch im Osmanli Dialekt, so z. B. *gün jüz* = Sonne Gesicht = Gesicht der Sonne, — *qān jāš* = Blut Thräne = Thräne des Blutes, *derde deva* = Übel Arznei = Arznei des Übels usw. Diese Ausdrücke kommen gewöhnlich in der Sprache der Poesie vor, aber eben in der Poesie begegnet man manchen Resten einer früheren Sprachperiode. Wie Bang richtig bemerkt, kann sich auch die Mandschu-Sprache mit einer Juxtaposition begnügen, z. B. *hecen niyalma* „Mensch der Hauptstadt" statt *heceni-niyalma.*

S. 4 in der Anmerkung führt Bang die köktürkische Form *aramakčy* auf ein köktürkisches *ara-* zurück, woraus sehr wahrscheinlich das von Thomsen angezogene osm. *aramak* „suchen", eig. in mediam rem penetrare (da *ara* „die Mitte" bedeutet) gebildet ist. *Aramaqči* oder *armaqči* kommt auf der östlichen Seite der I. und II. köktürkischen Inschrift vor, welches Wort Radloff ganz richtig mit „Zauberer" übersetzt und mit dem čag. *arbagči* und *arbag* „Zauber" vergleicht. Vámbéry hält *arbag* für ein nomen compositum bestehend aus *ar* („stark") — *bag* („Band"), s. „Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes" (Leipzig 1879), S. 246. — W. Bang hat vollkommen Recht, wenn er *tarkat* für die mongolische Pluralform des Singulars *tarkan* hält, cf. *oglyt-y* (*oglyt*) Pl. von *oglun*, und diese Pluralbildung mit ähnlichen im Jakutischen vergleicht[2]). Thomsen scheint die Richtigkeit dieses Plurals zu bezweifeln, da er hinter der betreffenden Form in seiner Übersetzung ein Fragezeichen setzt (*tarkats?*) s. „Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées" (Helsingfors 1896), S. 115. — *Älsirmiš, kagansyrmyš* übersetzt Bang übereinstimmend mit Thomsen

1) Auch der köktürkische Accusativ ist hier zu erwähnen.

2) Die neuere pers. Sprache weist etwas ähnliches auf, sie hat nämlich für einige Wörter die arab. Pluralendung *-ât* aufgenommen, so z. B. *dîhât* „Dörfer" von *dîh* „Dorf".

und bemerkt: „Behalten wir (—) Thomsens Erklärung von *älsir* aus *äl* + *siz* bei, so ist Alles in der schönsten Ordnung". Es giebt auch im Kirghizischen einige gleiche denominative Verbalformen, so z. B. die von Radloff in seiner Phonetik S. 258 und 428 angeführte *qan-syra* „sich verbluten", in welcher *syr* anstatt *syz* als privatives Affix vorkommt. In Radloffs Wörterbuch der Türkdialekte I, S. 829 kommt eine ähnliche Verbalform auch im kasanischen Dialekt vor, nämlich *älsirä* „kraftlos werden, schwach werden, ermüden", welchem im Kirghizischen *elžirä* „zerfallen, auseinander gehen" auf das genaueste entspricht, s. in Thomsens vortrefflichen Werk „Inscriptions de l'Orkhon", S. 32, die zweite Anmerkung. In dem kazanischen Dialekt kommen gewiss mehrere Grundzüge des Volga-bulgarischen zum Vorschein, ein solcher wird sein die Privativpartikel *sir* anstatt des sonst auch im Kazanischen gebräuchlichen *-siz* (*syz*), *-siz*, wie z. B. *kulsïz* „ohne Arm" usw. Es scheint, dass im Volga-bulgarischen häufig *r* anstatt *s* der übrigen türkischen Dialekte vorkommt, denn in den wenigen Volga-bulg. Glossen, die uns überliefert sind, lassen sich einige Beispiele jenes Umlautes anführen, so *Blatavar* anstatt des slav. *Vlatavaz* bei Ibn Fadhlân, *-kundur* „Biber" im Reisebericht des Abu H'amîd el-Andalusî, s. in Kazwinîs Kosmographie an einer Stelle, wo über die Volga-Bulgaren verhandelt wird. In der Sprache der Tschuwaschen, welche bekanntermaassen von den Volga-Bulgaren abstammen, hat sich das auslautende *z* in den meisten Fällen in ein *r* verwandelt, so tschuwaschisch *chïr* (*qïr*), türkisch *qïz* „Mädchen" (cf. hunnisch *Kerka* bei Priscus) usw. s. meine Beiträge zur Sprache der Volga-Bulgaren in dem VII. Jahrgang der ungar. Zeitschrift „Ethnographia", im I. Heft S. 120. In dem handschriftlichen Nachlass unseres rühmlichst bekannten Sprachforschers A. Reguly kommt ein Verzeichnis tschuwaschischer Personennamen vor, in welchem der Name *Onegher* (mit auslautendem *r*) dem hunnischen Personennamen Ὀνηγήσιος (bei Priscus) entspricht. In den Namensformen *Oghur* (*Ogur*), *Oghuz* sehen wir denselben Wechsel. — In der Inschrift IE 27 [1]) (Thomsens Bezeichnung gemäss) ist der Ausdruck *ot sub* „Feuer Wasser" nur schwer zu erklären; Bang meint, „Feuer bedeute hier „Zorn" und „Wasser" „Linderungsmittel", und scheint das richtige getroffen zu haben. — Zur Stelle IS 3 macht Bang die zutreffende Bemerkung, dass *olur*, *olurt* mit *kagan* vereinigt die Bedeutung von „Khan werden", „zum Khan machen" hat. An derselben Stelle kommt *jyš* „Wald" ohne Postposition im lokativen Sinne vor, also anstatt *jyš-da* „im Wald". (Auch das Dativsuffix kann fehlen, z. B. *balïk barmadï* „er ging nicht in die Stadt".) — Bang bemerkt richtig, dass Thomsen sehr recht gethan, die Formen auf *-tacy* als Futura aufzufassen, s. S. 21, cf. Cod. Cuman. (Budapestini MDCCCLXXX) pag. CIV und besonders pag. 190.

1) I. Inscription côté de l'Est 27.

Die zweite hier zu besprechende Abhandlung beginnt der Verfasser mit der Anführung der Litteratur. Hoffentlich werden auch die in Peshawar von Major Deane entdeckten wahrscheinlich türkischen Inschriften, welche mit den Orkhon-Inschriften gewisse Ähnlichkeiten aufweisen, mit Erfolg entziffert und auch sprachlich mit den Texten der köktürkischen Inschriften verglichen werden, s. M. A. Stein „Notes on new Inscriptions discovered by Major Deane (Calcutta 1898)“, S. 13, wo auch bemerkt wird: „From Ou'Kongs account we learn that the territories of Udyāna and Gandhāra (das jetzige Peshawar), from which our inscriptions come, were during the pilgrims sojourn there, A. D. 753—759, 763—764, united under the rule of a dynasty which claimed descent from Kaniṣka usw.“ (also eine türkische Dynastie!).

Stelle IE 31—32 übersetzt Bang in einigen wichtigen Punkten abweichend von Thomsens und Radloffs Übersetzung; so übersetzt er die Gerundiumform *opƚaju*, welches *opƚa(ju)* Thomsen unübersetzt lässt [1]), „indem er seine Truppen zusammenzog“ und vergleicht den Nominalstamm *op* mit dem mong. *obo* „Stück“. Mir scheint, dass Radloff recht hat, wenn er die köktürkische Verbalform *opƚa-* für identisch hält mit dem čag. *opra-* (ungar. *aprít* „zerstückeln“, aber auch mit *o* in der ersten Silbe, *Oproud* im „Magyar Nyelvőr“ XVI, 132). — *Oṅ tutuk joryčyn jaraklyg älig-in tutdy, jaraklygdy* scheint mir Bang ganz im Recht mit „er hielt die Überläufer (aus dem Heere) des Oṅ Tutuk mit bewaffneter Hand (Gewalt) auf, bewaffnete sie“, wobei er bemerkt, dass *Oṅ* der Eigenname und *tutuk* der Titel ist. Thomsen in der 38. Anmerkung S. 154 wäre ebenfalls geneigt *Ong-toutouk* zu schreiben, wobei er *tutuk* mit dem chinesischen Titel der karlukischen Anführer vergleicht, jedoch auch einen Vergleich mit dem türk. *tut-* „halten“ zulässt. *Ong* halte ich mit dem keräitischen *Ong* identisch, welchen Titel *Toghrul* vom Kaiser der Khitai erhielt und seitdem *Ong-Khan* hiess [2]), s. Abul-Ghâzis Geschichte der Mongolen und Tataren in der Ausgabe des Baron Desmaisons, I. Band, S. 47. Mit *tutuk* vgl. den avarischen Titel *tudun*. — *Anča ulady* würde ich übersetzen „so viel Heere hat er (mit dem Heere des Khans) vereinigt“. Bang übersetzt: „und vereinigte sie so mit dem (Heere des) Khan(s, unseres Onkels)“.

Nun folgt im Zusammenhang Bang's Auffassung der Inschrift IN (= Nordseite) 1—11 (Thomsen) = Kb 1—11 (Radloff). Mit dem Texte dieser Inschrift lautet IIE (= Ostseite) 29—32 zum grossen Teil gleich. Bang hat auch diesen Text nach seinem sachlichen Inhalt genau analysiert und teilt ihn in fünf Abschnitte: § 1. Die Kämpfe mit den Karluk; § 2a. Kämpfe mit dem *izgl*

1) „Le sens du verbe *opƚa* — dont le gérundium *opƚaju* se joint à *täg-*, attaquer, charger (ici, IE 32, IN 2, 3, 5) m'est inconnu“. S. Note 43 (IE 36).

2) *Ong* = chin. *wang* „König“.

budun; § 2b. Kämpfe mit den Tokuz Oguz und Tod Kül Tägins; § 3. Klagen um den Bruder; § 4. Leichenfeierlichkeiten (nicht behandelt). Über *ältäbär* bemerkt Thomsen: „Le sens en est obscur; pourtant, suivant le contexte, il semble moins désigner une dignité, une espèce d'officier, que se prendre plutôt dans une sorte de sens politique, quelque chose comme tributaires ou alliés usw.“ siehe die 102. Anmerkung, S. 182. Bang hält gegen Thomsen *ältäbär* ganz entschieden für einen Titel, der sich mit *äl-täräs* in IE 11 und *äl-ältir* in dem Auszug aus Abul-Ghâzi (bei Radloff, Kudatku Bilik Umschrift, p. XXXIX) vergleichen lässt. Ich würde *ältäbär* für ein nomen compositum halten (*ältä-bär*), dessen erster Teil mit *altân* bei Abul-Ghâzi dasselbe Wort zu sein scheint, welches Pavet de Courteille in seinem „Dictionnaire turk-oriental“ mit „titre royal chez les Tartares“ übersetzt und mit folgender Stelle aus Abul-Ghâzi belegt: هر كيم خان باليقدا پاد شاه بولوب تختدا اولتورسه التان ديبولار (52). Ganz besonders werden die Herrscher von Khitai Altân Chân genannt, so z. B. beim selben Autor im folgenden Text: ختاى بادشاهى التان خان منينك[1] آتالارم وآقالارمغه يمان ايشلار قيلغان ايردى, S. 86 der Ausgabe vom Baron Desmaisons (St. Pétersbourg 1871). Der zweite Teil des nomen compositums *bär* scheint mir iranischen Ursprungs zu sein, vgl. das zend. Suffix *vara*, *vare*, ursprünglich *bara* „tragend“, altpersisch *bara*, z. B. *takabara* „Krone tragend, König“, neupersisch *ver*, *ber*. In dem hunnischen Königsnamen *Balamber* begegnen wir derselben Endung *ber*, so bei Jordanis. *Altan* scheint ursprünglich in den türkischen Sprachen das „Glänzende“ bedeutet zu haben, s. das čag. *altûn* „Gold“, auch in den köktürkischen Inschriften so, jak. *altan* „Kupfer“; *ältän-bär* scheint demnach das griech. *χρυσοφόρος* „Gold tragend, goldene Kleider oder goldenen Schmuck tragend“ zu bedeuten, wie es bei Herodot von den Agathyrsern heisst: *χρυσοφόροι τὰ μάλιστα* (IV, 104). — In der Fortsetzung des angeführten Textes befasst sich unter andern Bang mit der Glosse *izgl*, welches Wort Radloff für einen türkischen Stammnamen und Thomsen ebenfalls für einen sonst unbekannten Volksnamen hält, s. 52. Note. Bang bemerkt, dass ein solcher Volks- oder Stammname weder in den köktürkischen Inschriften, noch anderswo vorkomme und schlägt daher vor *iz ägil* zu lesen und „das die Fussspur wendende Volk“ = „ungetreu, abziehend etc.“ zu übersetzen. — In der Fortsetzung des Textes übersetzt Bang *ägirä*, *ägirip* mit „umringen“ und führt zum Vergleich an das mong. *egerekü* „tourner, rouler“; er hätte auch das čag. ايكرى, osm. *eyri* „de travers“,

1) Ġingiz Châns.

eyrilik „courbure, détour“ anführen können. Thomsen übersetzt mit „changer le mode de combat“ s. in seiner 55. Note, S. 161. Mir dünkt, dass Bangs Deutung eine natürlichere, ungezwungenere ist. Durch diese Stelle veranlasst entwirft Verfasser ein klares Bild türkischer Schlachtführung, womit das im Kudatka Bilik Gesagte sich leicht in Einklang bringen lässt. *Alpagu* hält Thomsen für einen Personennamen und vergleicht ihn mit *Yilpagou* (*jylpagu-aty*, mot à mot: *Y* son nom, c.-à-d. nommé *Y*?) des II. Denkmals. Bang dagegen ist der Meinung, dass *alpagu* mit dem mong. *albaghun* „sujet, esclave, domestique“ identisch ist, und übersetzt *alpagu on är-ig* mit „zehn tributpflichtige Leute“. Zur Konstruktion bemerkt Bang, dass nach seiner Ansicht in IN von *ölür* die beiden Accusative *Toṅra bir ugyš* und *alpagu on är* abhängen; syntaktisch steht *alpagu on är* genau auf derselben Stufe, wie *Toṅra bir ugyš*. In der Erklärung von *jugynda* schliesst sich Bang an Radloff an, und vergleicht noch das mong. *dzoghošilakhu* „faire la cérémonie en allant à la sepulture usw.“ — In IE 31 bezeichnet Bilgä Khan seine Mutter als die *umajtäg*, die „*Umai*gleiche“. Da *umai* im Mong. die Bedeutungen „matrice, sein, flancs, uterus“ hat, so ist nach Bang die Annahme, *Umai* sei die Göttin der Fruchtbarkeit gewesen, nicht allzu kühn.

In der Fortsetzung der Texte von *özim sakyndym* angefangen, schliesst sich Bang wesentlich Thomsen an, aber, was die Glosse *qop* anbelangt, welche Thomsen mit „beaucoup“ übersetzt, wenn er auch einräumt: „Il est possible que ce mot qui revient si fréquemment n'ait pas partout la même signification“ s. S. 19, in der 2. Anmerkung, ist Bang der Meinung, dass es mit „sämtlich, alle, insgesamt“ zu übersetzen sei. Für Bang ist gerade die Stelle: *öd tänri jasar, kiši ogly kop ölgüli törümiš* „Zeit und Himmel lenken, und die Söhne der Menschen sind sämtlich sterblich geboren“ die Veranlassung geworden, *kop* (*qop*) durch „sämtlich, alle, insgesamt“ zu übersetzen (cf. T'oung pao, l. c. p. 329: Südseite, p. 4; WZKM. XI, S. 199). Ja, wenn man diese Stelle nicht anders übersetzen könnte! Aber Thomsens folgende Übersetzung: „Le ciel dispose du temps, mais les nombreux fils des hommes sont nés mortels“ führt durch die Klippe, s. S. 113 und dazu Note 60. Im Cumanischen hat *cop* die Bedeutung „multum“, „valde“, s. mein cuman. Glossar, cf. čag. *köp* „viel“, *köpräk* „mehr“, alt. *köp* „viel“. *Öd tänri* übersetzt Bang unverbunden (ἀσυνδέτως): „Zeit (und) Himmel“. Thomsen und Radloff halten, jeder auf seine Weise, *öd* für einen Accusativ, „wogegen, wie Bang bemerkt, vom rein grammatischen Standpunkt Nichts einzuwenden ist, obgleich die Auslassung gerade hier hart erscheinen kann“, s. S. 51, 52. Schliesslich folgt die Übersetzung der von Bang in diesem Aufsatz erklärten Texte, womit er seine lehrreiche Erörterung schliesst.

Dr. Graf Géza Kuun.

Errata

in "The Chronological Canon of James of Edessa"

(ZDMG. 53, p. 261 ff.).

p. 266 left l. 2: For ܠܒܢ̈ܬܐ read ܠܒ̈ܢܬܐ.

p. 268 right l. 2: For ܡ]ܘܡ read ܡ[ܘܡ.

id. left l. 3: For ܡܠܠܟܘܬܐ read ܡܠܟܘܬܐ.

p. 274 middle l. 4: Read ܐܘܠܘ[ܡܩܡܐܘ ܙܘ̈ܓܐ].

p. 276 right l. 1: For ܪܘܚܐ read ܒܪܘܚܐ.

p. 279 l. 4 from bottom: For ܡܘܡܠܘܝܗ read ܡܠܘܝܗ.

p. 286 right l. 1: For ܡܡܠܝܠܠ read ܡܡܠܝܠ.

p. 290 last line: For ܕܐܣܛܘ ܘ read ܕܐܣܛܘܒܘ.

p. 291 note 3: For '2' read '3'.

p. 298 left l. 14: For ܗܘܐ read ܗܘܬ.

p. 302 right l. 8: For ܬܠܠܠ read ܬܠܠܐ.

p. 307 middle l. 7: For ܐܕܕܡܫ read ܐܪܕܡܫ.

p. 308 last line: For ܐܠܠܠ read ܐܠܠ.

p. 313 l. 32: For 'Mu'awiya' read 'Mawiya'.

p. 315 l. 8: The word Arbogast should be enclosed in square brackets.

p. 324 l. 19: For 'the son of Al Hugr' read 'Bar Khifo'.

E. W. Brooks.

Maḥmûd Gâmî's Jûsuf Zulaikhâ,

romantisches Gedicht in Kashmîrî-Sprache.

Nach zwei Handschriften bearbeitet

von

Karl Friedrich Burkhard.

(Fortsetzung zu Band 49, 422 ff.)

VII.

غزل بعنوان عاجز و زاری			Ghazal be-anwân-i 'ujor u zârî
در پیش حضرت یوسف در			dar pîsh-i ḥazrat-i Yûsuf dar
هفت‌خانه			haft-khânah.
کوو رندو مه کرتهم چهل	۲۷۰	270	Kawô, rindô, meh kortham tshal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
به کرّس خواره کرمهٔ لآن	۲۷۱	271	Boh karris khârah karmai lôny,
به کرّس ماره عشقن چآن			boh karris mârah 'ishqan chôny.
مه کیّمو یاره چآنی کل	۲۷۲	272	Meh gayyịmô, yârah, chônî kal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
متو چلتم مه کرتهم هول	۲۷۳	273	Matô tsaltam, meh kortham hôl,
کتها کرتو مه آمو لول			kathâ kartô, meh âmô lôl.
چهسیّو خاصه یمبرزل	۲۷۴	274	Chesạyyô khâsah yimbạrzal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
مسه کهآس هت ته پراران چهس	۲۷۵	275	Masah-khôsy het tah prârân chhes,
اشه کنه خون هاران چهس			ashih kanih khûn[a] hârân chhes.

کلابو چهسّیو مسول	۲۷۶	276	Gulâbô, chhessạyô maswal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
مه تهووم یاره بد ارمان	۲۷۷	277	Meh thôvum, yârah, baḍ armân,
چه نی دیشت به ماری پان			tseh nại ḍêshat, boh mârai pân.
کمان چهی بومه یا کرتل	۲۷۸	278	Kamân chhei bûmah yâ kartal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
کتیک چهک وتّه پتهه پراری	۲۷۹	279	Katyuk chhuk, wattih peṭh prârại,
هتو کرتهس به آواری			hatô, karthas boh âwârai.
چه پته لاران کجم هانکل	۲۸۰	280	Tseh patah lârân gajim hâṁkal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
مه چاهم شلّه واسن چور	۲۸۱	281	Meh tsâham shullah wâsin tsûr,
مه کرتهم عشقه ناره سور			meh kortham 'ishqah-nârah sûr.
مه چونی چام کانه پهل	۲۸۲	282	Meh chônui tsâm^{ah} kânah-phal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
پریشان همچو کیسویت	۲۸۳	283	Paraishân hamchu gêsôyat
زرشک چشم آهویت			ze rashk-ê chashm-i âhôyat.
کچهت رود هرنه در جنکل	۲۸۴	284	Gatshit rûdy harnah dar jangal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
چه چهاوتو میون ببرّی هنک	۲۸۵	285	Tsạh chhâvtô myôn babarrê hang,
مه کرتهم هیّهارنی رنک			meh kortham hiyyih-aryñê rang.
متو کرتم سنس سرتل	۲۸۶	286	Matô kartam sonas sartal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
چه ته به آس زون آفتاب	۲۸۷	287	Tsạh tạh boh ôs[i] zûn âftâb,
مه چهنتهم عشقه نارس آب			meh tshuntham 'ishqah-nâras âb.
کچهوّو کاله ابرس تل	۲۸۸	288	Gatshawwô kâlah abras tal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.

چه کیه کوی غوضه کهتّنهم روی	۲۸۹	289	Tseh kyah gôi ghôẓah, khoṭtham [rôi,
مه کیه چهه خاصه زآویل موی			meh kyah chhuh khâṣah zôvyul [môi.
وتهری فرشه کنه مخمل	۲۹۰	290	Watharai farshah kanih makhmal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
زلیخا هفت‌خانس منز	۲۹۱	291	Zulaikhâ haft$_{i}$-khânas manz
کران تس یوسفس کت سنز			karân tas Yûsufas ket sanz.
ادنکه یاره وعد مو دل	۲۹۲	292	Adanakih yârah, wa'd mô ḍal,
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.
تمنّا چونو محمودس	۲۹۳	293	Tamannâ chôn^{u} Maḥmûdas
دماه روزت چه پان هاوتس			damâh rôzit tsah pân hâvtas.
شفیع انمی نبی مرسل	۲۹۴	294	Shafî', onmai nabî morsal
ولو مو چل ولو مو چل			wolô, mô tsal, wolô, mô tsal.

VIII.

نوع دیگر (عنوان دیگر)			New'-i dîgar ('Anwân-i dîgar).
ای ماه کنعان وی راحت جان	۲۹۵	295	Ai mâh-i kan'ân, wai râḥat-ê jân,
کاستم ملال آستم مهربان			kâstam malôl âstam mehrabân.
دل خسته مسکین بیکس ته بیجا	۲۹۶	296	Dil-khastah, miskîn, bekas tạh [bêjâ,
دیوانه جی پتهه چهس به زلیّخا			dêwânah tsei peṭh chhes boh [Zullaikhâ.
کمزور چهس به بوزتو زار میونی	۲۹۷	297	Kamzôr˘; chhes boh, bôzto zâr [myônui
غمخواره دلداره چهک یار میونی			ghamkhârah, dildârah, chhuk yâr [myônui.
دودمت جگر چهم از سورش آه	۲۹۸	298	Dôdmut jigar chhem az sûrash âh
سید وچهته می کن تهد روز [ساتها			syod wuchhtah mei kun, thod [rôz, sâthâ:

۲۹۹ صد بار کویم بنکر سویم	299 Ṣad bâr[a] gôyam bingar sôyam,
از یک نکاهی ده آب رویم	az yak nigâhê deh âb-ê rôyam.
۳۰۰ بی مار زلف تو بی چشم بیمار	300 Bê mâr-i zulf-i̯ tu be chashm-i [bêmâr,
بی روی تو زندهکی چهمنه [در کار	bê rôyi̯ tu zindahgî chhemnah [dar kâr.
۳۰۱ امّاره چانی چهس ماره کآمچ	301 Ammârah chânê chhes̱ mârah [gômaṭs̱,
بی خانمان نیز اواره کآمچ	bê khânumân nîz awârah gômaṭs̱.
۳۰۲ بیداذکره مل هتمک دادس	302 Bêdâdgarah, mol[1] hitmak dâdas,
مظلوم چهس وات تم فریادس	maẕlûm$_i$ chhes, wât tum̱ faryâdas.
۳۰۳ مشتاق چی کن عشاق سآری	303 Mushtâq$_i$ ts̱ei kun 'ashâq sôrî,
روزتم دماه بوزتم زآری	rôztam damâh, bôztam̱ zôrî.
۳۰۴ هی برّه کرتهس یی پزّهی نه	304 Hî barrah karthas yî pazzihhê [naḥ,
بیچاره چهس ناره زولتهم سینه	bêchârah chhes, nârah zôltham [sînah.
۳۰۵ از مستیٔ چشم مست تو مستم	305 Az mastiyê chashm-i mast-i̯ tû [mastam,
وز ملک ناموس فارغ شستم	waz mulk-i nâmûs$_i$ fâregh shistam.
۳۰۶ در تار زلف تو دل کوم تاری	306 Dar târ-i zulf-ê tu dil gôm târê,
چهوم آرزو از تو بوسو کناری	chhûm ârzu az tu bôsô kanârê.
۳۰۷ زآجتهس به ناره کآجتهس به غمّه	307 Zôjthas boh nârah, gôjthas boh [ghammah,
لادن به همّه پادن به پمّه	lâdan boh hammah, pâdan boh [pemmah.
۳۰۸ مه شیچه سنا مومو لاک رندو	308 Meh shîchh sanâ, mômo lâg, rindô,
عاشق ته معشوق یکجا کندو	'âsheq taḥ ma'shôq[a] yakjâ gindô.
۳۰۹ محموده کیه جان وننهم درداه	309 Maḥmûdah, kyah jân[a] wontham [dardâ,
زآکت یارس لاکت زلیخا	zôgit yaras, lôgit Zullaikhâ.

IX.

الصفه نوع دیگر (فراق درد)			Aṣṣifah new'-i dîgar (Firâq dard).
اندِ کیه یته عشقس نیایس	۳۱۰	310	Andⁱ kyah yath 'ishqas̱ nyâyas,
کنڈرایس مچ دیوانه			ganẕarâyas mats̱, dewânah.
زت کوه نو تامت مویایس	۳۱۱	311	Zet kawaẖ nô tâmat moyâyas,
پته روزهنّه میاںِ افسانه			pataẖ rozạhannah myônⁱ ạfsânah.
کیازه زون چی پتهه گاجایس	۳۱۲	312	Kyâzih zûn ts̱ei peṭh gôjâyas,
هاچه کرم گیّه دیوانه			hâts̱ạh karham „gayyiẖ dewânah".
نازنین کوچه بازار درایس	۳۱۳	313	Nâznin kôchah, bâzâr drâyas,
کرمه سودا عشقنه وانه			kormᵃʰ saudâ 'ishqạnih wânah.
سر وندیو پتّمو پایس	۳۱۴	314	Sar waṉdayyô „pettạmo pâyas",
در بدر گاس خانه خانه			ḍar ba-dar gôs ḵhânah ḵhânah.
لاںِ لاجس فانی سرایس	۳۱۵	315	Lônⁱ lôjis fâni sạrâyas,
چانه پوچ راورم خزانه			chânih pûts̱y râwạrim ḵhazânah.
یاره لگّیو اته پیرایس	۳۱۶	316	Yârah, laggạyô ath pairâyas,
مارمنده میانه سرو روانه			môrⁱmandiẖ myâniẖ sarv-i̥ rawâ-[nah.
براںچ چهس واته چانس سایس	۳۱۷	317	Brômts̱ chhes̱ „wâtah chônis̱ [(ts̱ônis?) sâyas",
متّه لاگتم سگ دیوانه			mattah lâgtam sag-i̥ dewânah.
سارِ سامانه پارت درایس	۳۱۸	318	Sôrⁱ sâmânaẖ pôrit̥ drâyas,
سوره چهی سوری مه ترانه			sûraẖ chhui sôrui meh tarânah.
عاره رستس بی پروایس	۳۱۹	319	'Ârah rastis bê-parwâyas,
چهه نه ییوان انصاف دانه			chhuh nah yîwân inṣâf dânah.
وتّه ووچهان چی پته درایس	۳۲۰	320	Wattạh wûchhân ts̱ei pataẖ drâ-[yas,
متّه رتهتم حیله بهانه			mattah raṭhtam ḥîlaẖ bahânah.

متّه برته غم منز قلايس	٣٢١	321	Mattah bartah gham manz qolâ-[yas,
چهم زاغيار خالی خانه			chhum ze aghyâr khâli khânah.
زاربوز محمود گدايس	٣٢٢	322	Zâr[a]bôz Maḥmûd, gadâyas,
خاصه تم کيه ون دستانه			khâṣah tamy kyah wany dastânah.

IX b.

از عشق سر موی برهرکه پيدا	٣٢٣	323	Az 'ishq[i] sar môi bar har kih paidâ
نه گبّرنه شيخست نه کافر پرسا			nah gabbar nah sheikhast nah [kâfir parsâ.
ای ترک کمان ابرو من کشته از [ابرويت	٣٢٤	324	Ai turk-i kammân-abrô man kush-[tah az abrôyat,
ملک همه چين و هندو بدهم بيک [مويت			mulk hammah Chîn û Hindû ba-[dihham ba-yak môyat.

X.

غزل نوع ديگر — Ghazal new'-i dîgar.

معشوقه به شوقه چانی	٣٢٥	325	Ma'shôqah boh shavqah chânê
قبّيله به درايس کرانی			qabbîlah boh drâyas krânê.
کيه سنّه چهم ڈکّه لانی	٣٢٦	326	Kyah sannah chhum ḍekkah lânê,
معصوم چهس به خوردسالی			ma'ṣûm[a] chhes boh khordsâlê.
مغروره هے پرنازو	٣٢٧	327	Maghrûrah hâi pur-nâzô,
پاکيزه رو پاک بازو			pâkîzah-rô, pâk[a]-bâzô.
اخلاص لاگو تازو	٣٢٨	328	Ikhlâṣ[a] lâgav, tâzô,
رندانه چهمّو پياله			rindânah chhemmav piyâlah.
لاگت چهک مآمز نمّن	٣٢٩	329	Lôgit chhuk mômz[i] namman,
زآگت رودهم کمّن			zôgit rûdham kammaṇ.

۳۳۰ رخسار کل یاسمن	330	Rokhsâr$_{i}$ gul-i yâsumman,
چھی اتّھه کھر پوشه ماله		chhiy aththah khor pôshah-mâlah.
۳۳۱ جی پتّه دل می کنج آم	331	Tsei pattah dil mei gañj âm,
مل هت کیه آم انجام		moly het kyah âm^{a} anjâm.
۳۳۲ رسوا کرتھس بدنام	332	Raswâ karthas baḍ-nâm,
کآجتھس موله ته ماله		gôjthas mûlah taḥ mâlah.
۳۳۳ مغرور مو کجھه پانس	333	Maghrûṛ^{a} mô gatsh pânas,
بوی یوتو چھه یتھه جهانس		bôi yût^{u} chhuh yath jahânas.
۳۳۴ دل نت ته زوکتھم جانس	334	Diḷ nit tah zôgtham jânas,
مو روش کره به حواله		mô rôsh karah boh ḥawâlah.
۳۳۵ یی دپوهم تی لاکی	335	Yî dop^{u}ham, tî lâgai,
هر مخّه بر تل زاکی		har mokhkhah bar tal^{i} zâgai.
۳۳۶ دارم بدل سخت داغی	336	Dâram ba-dil sakht$_{i}$ dâghê,
از عشق تو همچو لاله		az 'ishq-i tû hamchu lâlah.
۳۳۷ ای عشوه‌گر فتنه‌انگیز	337	Ai 'ashwahgar fitnah-angêz,
ابروئ تو تیغ خونریز		abrôyi tû têgh-i khûn-rêz.
۳۳۸ نازک بدّن ناز آمیز	338	Nâzuk-baddan, nâz^{a}-âmêz,
کیه چھوی غوضه ملاله		kyah chhûi ghôẓah, malâlah.
۳۳۹ خمّ زلفه برمرووتھم دل	339	Khamm-i zulfah bramrôvtham dil,
اسّان کر میآن مشکل		assân kar myôn^{i} mushkil.
۳۴۰ سرو از قدت پای در کل	340	Sarv az qadat, pâi dar gil,
کت جلّه کت بمّه خاله		kot tsallah, kot, bummah khâlah.
۳۴۱ کجسو به چانه مایه	341	Gajjsô boḥ chânih mâyih,
کیه بوز مو روز جایه		kyah bôz^{a}, mô rôz^{a} tsâyih.
۳۴۲ سندر بوونھس هایه	342	Sondar, bôvthas hâyih,
لجمچ به عشقه زاله		lajmaṭs boh 'ishqah zâlah.

٣٤٣ کوتّهن ہی وتّهرآوت	343 Kûṭh^{i}en hî waththarôwit,
مس پیاله بربر تهآوت	mas-pyâlah bary bar^{i} thôwit.
٣٤٤ پراران چهس تن نآوت	344 Prârân^{a} chhes tan nôwit,
ہی چاوه برگ لاله	hî châvạh barg-ê lâlah.
٣٤٥ ترکانه سید وچهته می کن	345 Turkânah syod wuchhtah mei kun
تی روزِہم بال تهکّن	tî rôzihem bâl^{i} thekkun.
٣٤٦ نارس پآنس میول کوم	346 Nâras pôñis myûl gôm,
ون نو به دورر چاله	woñ nô boh dûreṛ tsâlah.
٣٤٧ پزّی نه پراری نه امروز	347 Pazzî nah prârai nah imrôz,
یا بوز یا تی مه بوز	yâ bôz^{a} yâ tại mah bôz.
٣٤٨ لب تشنه چهس رند جان‌سوز	348 Lab-tashnah chhes, rind-i jân-sôz,
مس پیاله رتّت ناله	mas-pyâlah, raṭṭat nâlah.
٣٤٩ لاچاره کو بی آرام	349 Lâ-chârah gav, bê-ârâm,
کیه کرّه چهس به غلّام	kyah karrah, chhus boh ghollâm.
٣٥٠ بر مندنن کرونم شام	350 Bar mandin^{i}en kor^{u}nam shâm,
صبحسّ انونم زواله	subḥass on^{u}nam zawâlah.
٣٥١ وچهه یوسفن زیر وبالا	351 Wuchh Yûsufan zêr u bâlâ,
عاشق ته معشوق یکجا	'âsheq tạh ma'shôqi yakjâ.
٣٥٢ کوّه تس محبّت پیدا	352 Gavv^{ah} tas mûḥabbat paidâ,
لگ زاله زلفه ته خاله	log zâlah, zulfah tạh khâlah.
٣٥٣ لگ ودّنی اش هاران	353 Log waddanê ash^{i} hârân
تعجیل و تاخیر کرّان	tâjîl u tâkhîr^{a} karrân.
٣٥٤ غم صاحبه سند برّان	354 Gham ṣâḥibah sund^{i} barrân,
ریوان ته دیوان ناله	rîwân tạh dîwân^{a} nâlah.
٣٥٥ در پرده مخفی چهه کیا	355 Dar pardah makhfî chhuh kyâ
دپنس مه پنن خدّا	dopnas „gih meh pannuṇ khoddâ".

٣٥٦ تی بوزون کوّہ جدّا جلّان تہ نیوان چھالہ	356	Tî bôzavun gavv[ah] juddâ, tsallân tah nîwân[a] tshâlah.
٣٥٧ یا رب چہ چھک ڈیشونی دانا و بینا کنّی	357	Yâ rab, tsạh chhuk ḍêshiwunnui, dânâ u bînâ kunnui.
٣٥٨ بیچون چھک بیچگونہ ذو العزّتہ ذو الجلالہ	358	Bê-chûn[a] chhuk bê-chugûnah, zul-'izzatah, zul-jalâlah.
٣٥٩ رفت از در ھفت خانہ آزادہ سرو روانہ	359	Raft az dar-ê hafti-khânah, âzâdah sarv-ê rawânah.
٣٦٠ نیرت گو مستانہ ھرننہ نیوان ڈالہ	360	Nêrit gav mastânah, harnañih nîwân[a] ḍâlah.
٣٦١ شمّع زن گیّہ چھتّہ لاران تس پتّہ پتّہ	361	Shamm'â zan gayyih tshettah, lârân[a] tas pattah pattah.
٣٦٢ دوران تم لاٰینس تھپہ سخت وولونس پرکالہ	362	Dôrân[a] tamy lôinas thaph, sakht wôl[u]nas parkâlah.
٣٦٣ گو تام عزّیز پیدا ریوان درایس زلیخا	363	Gav tâm[a] 'azzîzi paidâ, rîwân[a] drâyas Zulaikhâ.
٣٦٤ یارو چہ عدّالت بوز والانہ بہ پان زالہ	364	Yârô tsah 'addâlat bôz, wailânah boh pân[a] zâlah.
٣٦٥ آسس بہ در خواب راحت در خانۂ خلوت	365	Ôsis boh dar khâb-i râḥat, dar khânah-ê khalwat.
٣٦٦ یوسف وچھم اوسو مس چت آموت کمتّان خیالہ	366	Yûsuf wuchhum ôs[u] mas chet, âmut kamittân khayâlah.
٣٦٧ تتّہ اوسو ترہ ماسو شرّاہ تم دپ چھہ نہ یوسفس راہ	367	Tattih ôs[u] trạh-môs[u] shurrâh, tamy dop „chhuh nah Yûsufas [râh".
٣٦٨ ید چاک چھس پتّہ نالس اتھہ زآنتو کیہ مثالہ	368	Yod châk[a] chhus pattah nâlas, ath zôn[i]tav kyâh misâlah.

٣٦٩ محموده وچهتو پانس	369	Maḥmûdah wuchhto pânas,
پانی فرمان پانس		pânai farmân^{a} pânas.
٣٧٠ یوسف لدن قید خانس	370	Yûsuf lodun qaidᵢ khânas,
چرالن کرّن حواله		tsrâl^{i}en korran ḥawâlah.

XI.

٣٧١ مصر اندر گیّه شهرت هر زمان	371	Miṣr˘ andar gayyih shohrat har [zamân
پامه زلّیخایه مصرچهگی لدان		pâmạh Zullaikhâyih Miṣrạchiḥ-[gay ladân.
٣٧٢ سال کرّن خاصه امّر باینی	372	Sâl˘karrun khâṣah ammir bâyenuy
ناچ و نغمه ساز هیتّک واینی		nâch o naghmah sâz˘ hyuttuk [wâyunuy.
٣٧٣ پور یوسف سونه سندی تاجه تی	373	Pôr˘ Yûsuf sônah sạndê tâjahtay
اتّهن برنس روپه سونه واجه تی		aththaṉ bar^{a}nas rôpah-sônah wâ-[jihtay.
٣٧٤ نآل چننس لعل بدخشآن ترت	374	Nôl^{i} tsun-nas la'l˘ baddakhshôn^{i} [troṭ
سونه مخته سیٹ برنس ناله هٹ		sônah mokhtah sôt^{i} bornas nâ-[lah-hoṭ.
٣٧٥ چاو یوسف ساله رٹن آب هٹ	375	Tsâv˘ Yûsuf sâlah-reñen âb˘ het
سونه تشتا روپه سند آفتاب هٹ		sônah-tashtâ rôpah-sund âftâb˘ [het.
٣٧٦ اتّهن آسک چونٹ قلّمتراشه تی	376	Aththaṉ ôsik tsûmṭh^{i} qallamtrâ-shahtay
گلّ جتّک یوسفانه پراگاشه تی		gull^{i} tsaṭṭik Yûsufạniḥ prâgâ-[shihtay.

371. In Urbe incessit fama omni tempore, | opprobria in Zulaikham Aegyptiam iverunt imponentes (contulerunt). — 372. Invitationem facere (ut fiat, erat) peculiare edictum fratribus, | saltatio (virorum et mulierum), fidibus canere coeptum est ab iis. — 373. Instructus est Josephus argenteo diademate sane, | manibus impleti (aptati) sunt ab eo-ei argentei (et) aurei anuli. — 374. Cervici induti sunt-ab eo-ei rubini, Badakhshanenses gemmae (?), | auro (et) gemma impletum est ab eo-ei collum. — 375. Intravit Josephus nuptialibus-feminis aquam apportans, | in aureo poculo argenteum vinum apportans. — 376. In manibus erant-iis poma et cultri

۳۷۷ پیّہ پتّھر گیّہ ساری بیقرار	377	Peyyih paththar gayyih sârê bê-[qarâr
گُلّ چتّک ساروی بی اختیار		gulli tsaṭṭik sâriway bê-ikhtiyâr.
۳۷۸ ساروی دپ چھہ نہ زلیخایہ راہ	378	Sâriway dop chhuh nah Zullai-[khâyih râh
نندبانن ھند چھہ یوسف پادشاہ		nundabâñen hund chhuh Yûsuf [pâd˘shâh.

XIII.

۳۷۹ سور عالم اوس پرّان الّامان	379	Sôr˘ 'âlam ôs˘ parrân all-amân
شاہ یوسف کتّھہ لدّن قید خان		ṣhâh-e Yûsuf keththah loḍḍun [qaid˘ khân.
۳۸۰ اوس کرّان صاحبس کن بندگی	380	Ôs˘ karrân ṣâḥibas kun bandagî
توّہ سیٹ زندانیو لب زندگی		tawwah sôty zindâniev lab zindagî.
۳۸۱ خوش تبسّم خوش تکلّم خوش [تمیز	381	Khôsh-tabassum khôsh-takallum [khôsh-tamîz
مآل سندہ خوتہ چرآلس گو عزیز		môli sandih khôtah tsrôlis gav ['azîz.
۳۸۲ بیب زلیخا آس گچھہان رآت رات	382	Bîb Zulaikhâ ôs˘ gatshtshân [rôti rât
کمّہ حیلہ موکلاون چھم نہ بات		kammih ḥîlah môkalâwan chhem [nah bât.
۳۸۳ جایہ اکّس جایہ گچھہت روزھی	383	Jâyih akkis tsâyih gatshtshit [rôzahay
مایہ بھہت آیہ تمسند بوزھی		mâyih bihhit âyah tamysandy [bôzahay.

sane, | rosae decerptae sunt-ab iis Josepho ornamento (?) — 377. Corruerunt, factae sunt omnes infirmae, | rosae decerptae sunt-ab iis omnibus invitis. — 378. Ab omnibus dictum est: non est Zulaikhae via, | formosorum est Josephus rex.

379. Totus mundus erat petens veniam, | rex Josephus quî missus est in carcerem? — 380. Erat faciens domino ministerium, | idcirco a captivis recepta est vita. — 381. Suavi-risu, suavi-sermone, acri-iudicio (praeditus), | quam pater custodi factus est carior. — 382. Bîb Zulaikhâ erat iens per noctes singulas, | qua fraude liberabo-eum? non est-mihi colloquium (?). — 383. Loco uno in umbram eam et (ibi) maneam, | per dolum sedens forsitan eius (verba) audiam.

۳۸۴ زاره کآتیاه کرّه هی هی دوده ماج
راورم می کتّهه تهووم بآند هآج

384 Zârah kôtyâh karrah hay hay [dôdah-môj
râwạrum may keththah thôwum [bônd^{i} hôj.

۳۸۵ رفته رفته گیّه ادّه هفت سال
اوس یوسف قید تهوومت بآند [هال]

385 Raftah raftah gayyih addah haft˘ [sâl
ôs˘ Yûsuf qaid^{i} thôvmut bônd^{i} [hâl.

۳۸۶ شبّه اکّه پادشاهن خواب دیتهه
سخت مشکل معنی تمیک پیوس [کروت]

386 Shabbah akkih pâd˘shâhan khâb˘ [ḍyuṭh
sakht˘ mushkil ma'ne tamyuk [pyôs˘ krûṭ

۳۸۷ عالمن تی آخونن تم بوو خواب
خواب بوزت گیّه سآری لاجواب

387 'Âliman tay âkh˘ûnan tamy bôv˘ [khâb
khâb˘ bôzit gayyih sôrî lâ-jawâb

۳۸۸ اکی غلاما اوس تمسی یاد پو
شاد سپّن پادشاهس نشّه گو

388 Ak gholâmâ ôs˘ tamysay yâd˘ [pev
shâd˘ sappun pâd˘shâhas nish- [shih gav.

۳۸۹ یوسفن تعریف یچ هتنس ونن
پادشاهن توره دپنس گچهه [انن]

389 Yûsufun ta'rîf˘ yats hitnas wanun
pâd˘shâhan tôrah dopnas gatsh [anun.

۳۹۰ سآر قیدی هت یوسف ته گو [خلاص]

390 Sôr˘ qaidî het Yusuf tih gav [khalâṣ

384. Lamentationes quam multas faciam, heu! heu! nutrix, | amissus est-a me, qui positus est-a me in custodia? — 385. Sensim praeterierunt deinde septem anni, | erat Josephus captivus positus in carcere. — 386. Nocte una a rege somnium visum est | valde grave, sententia eius cecidit (fuit)-ei acerba (sollicitavit eum). — 387. Viris doctis et magistris (theologis) ab eo relatum est somnium, | somnio audito facti sunt omnes sine-responso (muti, reticuerunt). — 388. Unus famulus erat, ei memoria cecidit (reminiscebatur), | laetus factus est, ad regem ivit. — 389. Josephi laudem multam ab eo inceptum est-ei dicere, | a rege, „huc", dictum est-ab eo-ei, „i ducere (ductum eum)". — 390. Cum omnibus captivis Josephus quoque factus

سونه سندی گر ته گندی هت [سه آس			sônah sunduy gur tạh gonduy [het suh âs.
ووت شاهس نشّه پرچهنس ای [جوان	۳۹۱	391	Wôtˇ shâhas nishshih prutshnas [ay jawân
کیه چه دیتهت خواب پنّن کر [بیان			kyah tseh ḍîṭhut khâbˇ pannun [kar beyân.
خواب دیتهم خاصه ستّی پخته [هل	۳۹۲	392	Khâbˇ ḍîṭhum khâṣah sattay [pokhtah hely
خام ست هل آیه پختن گیّه یل			khâmˇ sat hely âyih pokhtan [gayyih yely.
توّه پتّه آیه فربه گاوه ست	۳۹۳	393	Tawwah pattah âyih farbeh gâwạh [sat
لجه گاوه آیه تازن گیّه کهت			letsạh gâwah âyih tâzan gayyih [khet.
یوسفن دپ ست وره آسن اول	۳۹۴	394	Yûsufan dop sat warih âsan awal
شوره مجه دیور کنن نیر پهل			shôrah metsih dîwar^{i}-kañen nêrih [phal.
تیوت روزی لدّه رازق بیشمار	۳۹۵	395	Tyûtˇ rûzî laddih râzeq bê-shumâr
بار گردن گجهّه خلقن هاره [کهار			bâr-e gardan gatshtshih khalqan [hârih khâr.
توّه پتّه تیوت ستّهاه وتّهه دراگ	۳۹۶	396	Tawwah pattah tyûtˇ seṭhṭhâh [woththih drâg

est liber, | argenteo cum equo et cristâ ardeae ille venit-ei. — 391. Pervenit ad regem, interrogatum est-ab eo-ei „o juvenis! | quid a te visum est? somnii tui fac explicationem". — 392. „Somnium visum est-a me peculiare: septem maturae spicae, | immaturae septem spicae venerunt, maturis factum est imperium (maturae oppressae sunt). — 393. Postea venerunt pingues vaccae septem, | macrae vaccae venerunt, pingues continuo devorarunt". — 394. A Josepho dictum est: septe manni erunt primo, | fecundâ terrâ murorum saxis exibit fructus. — 395. Tantum victum cotidianum mittet victus-dator sine-numero (innumerabilem), (ut) onus colli fiat hominibus assis pretio onus asini. — 396. Postea tantadem surget (consequetur) annonae caritas, | fiet pluvia vinculum (pl. vincitur, deerunt coelestes aquae)

گچّھہ باران بند تہ ھکھّن چاہ [تہ ناگ] — gatshtshih bârân band tạh hokh-[khan châh tạh nâg.

۳۹۷ تابہ سیتن کل تہ کتٕ آسن دزان — 397 Tâbah sôtin kuly tạh kạty âsan [dazân

تابہ سیتن ھل نہ آسن ووپزان — tâbah sôtin hely nạh âsan wô-[pazân

۳۹۸ نفسہ دادی در قفص یین جانور — 398 Nafsah-dâdê dar qafaṣ yin jân-[awar

نفسہ دادی مآل پوترن گچّھہ ھر — nafsah-dâdê môl[1] pôtran gatsh-[tshih har.

۳۹۹ بوو یامت یوسفن تعبیر خواب — 399 Bôv˘ yâmat Yûsufan ta'bîr-e [khâb

خواب بوزت گوہ شاھس اضطراب — khâb˘ bôzit gavah shâhas izti-[râb.

۴۰۰ ھای یارو کنھہ تہ چھو نو چارہ [ساز] — 400 Hâi yârô kaṁh tih chhuv' nô [chârah-sâz

توبہ پرتو زیادہ توّہ کر نماز — tôbạh parytav zyâdah tawwah [kar namâz.

۴۰۱ وھمہ سیتن مود تامت پادشاہ — 401 Wahmah sôtin mûd˘ tâmat pâd˘-[shâh

ملکی بخشن یوسفس تی مال وجاہ — mulk˘ bakhshun Yûsufas tay mâl [o jâh.

۴۰۲ سوچہ ورھہ آیہ خلقن بوچہ ججٕ — 402 Sôchah-warhah âyih khalqan [bôchih tsaj

کانسہ ھچ نہ آسہ پانسس دچھہ پج — kôṁsih hits nạh ôs˘ pôṁsas dach-[hih-paj.

et exsiccantur putei et fontes. — 397. (Solis) ardore arbores et oves erunt ardentes, | (solis) ardore spicae non erunt crescentes. — 398. Spiritus-dolore (difficultate) in caveam veniunt (confugiunt) volucres, | spiritus-difficultate patribus (et) filiis fiet rixa. — 399. Simulatque indicata est a Josepho explicatio somnii, | somnio audito facta est regi perturbatio. — 400. Heus! amice! aliquis quidem nonne est-vobis remedium adhibens, | poenitentiae precationem facite; auctae idcirco sunt preces solemnes. — 401. Metu mortuus est circa ea tempora rex, | regnum donatum est-ab eo Josepho et opes et dignitas (regia). — 402. Abundantiae anni venerunt, hominibus fames aufugit, | a quoquam non sumptum est, erat assis pretio uvarum canistrum.

یوسفن تعبیر خلقن پو پسند	۴۰۳	403	Yûsufun ta'bîr˘ khalqan pev [pasand
فرکه پاری شہر مصرس اندہوند			firkah-pâray shahr-e Miṣras an-[dahwand.
سیر یس چھو خرج سه ده پل [کھیو	۴۰۴	404	Sêr˘ yas chhuv' kharj˘ suh dah [pal kheyiv
چاق روزی هاک وانگن ال کھیو			châq˘ rôzî hâk˘ wâṁgan al kheyiv.
اکه ورهک بیّس ورهس تھاوتو	۴۰۵	405	Akkih warhak beyyis warhas [thôw^{1}tav
چک ته بغض هر ته حسد [ترآوتو			tsak taḥ boghẓ har taḥ ḥassad [trôw^{1}tav.
دراگه ورهٖ ناگ تی چاه آیه پت	۴۰۶	406	Drâgah-warhê nâg˘ taẏ châh [âyih paty
پیش پدّر مود پسّر تریشه هت			pêsh-e paddar mûd^{1} pissar trêshih-[haty.
دراگه ورهٖ باغ و بستان خشک [گی	۴۰۷	407	Drâgah-warhe bâgh o bostân [khoshk˘ gay
گرمیه سیتن خرمه کلّن پک نه [پی			garmiyih sôtin khormah kullan [pok naḥ pay.
بوچه سیتن بیکس و بیچاره مود	۴۰۸	408	Bôchih sôtin bê-kas ô bê-chârah [mûdy
اوس یمّو سنبرووهت زنده وود			ôs˘ yimmav sombaṛôvmut zin-[dah rûdy.

403. Josephi explicatio hominibus accidit (ἔτυχεν οὖσα) accepta (placuit), | tympanorum pulsatione (pronuntiata) urbi Aegypti quoquo versus. — 404. Sêr (quinque pal) cui est-vobis reditus, ille decem pal (½ *Rl.*) edet-vobis, | (cui est) cotidianus victus olus (et) solanum Melongena, (is) cucurbitas edet vobis. — 405. Unius anni fructus alteri anno deponite, | iracundiam et odium omnemque invidiam omittite. — 406. Annonae-caritatis anno fontes et putei recesserunt (= exaruerunt), | ante patres mortui sunt filii siti-confecti. — 407. Annonae caritatis anno horti floribus consiti et horti olitorii aridi facti sunt, | calore testudo ad fluvios non gressus est retro. — 406. Fame destituti ab omnibus et inopes-auxilii mortui sunt, | erat a quibus collectum, (iis) vivi (in vita) manserunt.

تهز ته بالا یوسفن لز اک لرا ۴۰۹ 409 Thaz taḥ bâlâ Yûsufan laz ak larâ
دیوره پتهه اوس بهّان اک کرا dîwarih peṭh ôs˘ bihhân ak [garâ.

آی سمّت لوک لاران یوسفس ۴۱۰ 410 Âi sammit lûk˘ lârân Yûsufas
بوچه هتّن چون دیدار گچهه بس] bôchih-hatt^{i}en chôn˘ dîdâr gat̲sh-[t̲shih bas.

دور روزت نور خدّا هوونک ۴۱۱ 411 Dûr^{i} rôzit nûr-e khoddâ hôv˘-[nak
تریشه هتّن قند وشربت چاونک trêshih hatt^{i}en qand o sharbat [chôv^{i}nak.

آس عاشق مست گچهان دیشون] ۴۱۲ 412 Ôs^{i} 'âsheq mast˘ gat̲sht̲shân ḍê-[shiwun
کنهه نه کرّان میل و رغبت تریشه کن]. Kaṁh nah karrân mail o ragh-[bat trêshih kun.

مصر و مغرب روم و شامک عام وخاص] ۴۱۳ 413 Miṣr o maghreb Rûm o Shâm-[ạky 'âm o khâṣ
آس ییوان تتّه نیوان خیره پراص ôs^{i} yîwân tattih nîwân khairah-[prâṣ.

بوز یعقوبن ته سوزن ده گبر ۴۱۴ 414 Bôz˘ Ya'qûban taḥ sôzin dah [gabar
وآت مصرس پادشاهس گیه خبر wôt^{i} Miṣras pâd˘shâhas gayiḥ [khabar.

409. Alta et celsa a Josepho aedificata est una domus, | in muro erat sedens unus passer. — 410. Convenerunt homines sectantes Josephum, | fame-laborantibus tuus adspectus fiet satis (sufficiet). — 411. Procul stantibus lux Dei monstrata est-ab eo-iis, | fame-laborantibus saccharum et potus (ex saccharo, mella, syrupo compositus) bibere data sunt-ab eo-iis. — 412. Erant amantes ebrii γιγνόμενοι spectantes, | quisquam non faciens desiderium et cupiditatem sitim adversus (q. non tenetur J. etc. restinguendae sitis). — 413. Aegyptus et Occidens, Occidentis et Orientis nobiles et ignobiles, | erant venientes illuc afferentes boni-precationes (faustas precationes?). — 414. Auditum est a Jacobo et missi sunt ab-eo decem filii, | pervenerunt in Aegyptum, regi factus est nuntius (rex certior f. e.).

پادشاهن پرچهنک توه چهوه کیه] ۴۱۵ 415 Pâd'shâhan prutsh^{u}nak tôhy [chhuwwah kyah

آس اسّ یعقوبه سند فرزند به ôs^{i} assy Ya'qûbạh sandy farzandˇ [bah

که چهه زنده بهمس پورامه هون ۴۱۶ 416 Kah chhih zindah bahhimis pev [râmah-hûn

دور روزت ادّه زآگت چوره نیون dûr^{i} rôzit addah zôgit tsûrih [nyûn.

یعقوبس اش پوتره داده داره پک ۴۱۷ 417 Ya'qubas osh pôtrah-dâdih dârih [pok

پوتره دادی تس ته چشمن گاش تهک] pôtrah-dâdê tas tạh chashman-[gâshˇ thok.

ده چهه آمت یور کآهیم کونسو هیو] ۴۱۸ 418 Dah chhih âmạty yûr^{i} kôhyum [kûmsˇ hyû

سه ته آیوو وتّه پهیرت مآل نیو suh tih âyôv wattih phêrit môl^{i} [nyû.

ون چهه تهنز وونتهنه هن سیت سیت] ۴۱۹ 419 Woñ chheh tahhanz wûmṭhiñih-[han sôt^{i} sôty

بار هکه نه چهه نه پکّان سیت سیت] bâr hekih nạh chhuh nạh pak-[kân sôt^{i} sôty.

یوسفن کر حیله انّن کوتّه دار ۴۲۰ 420 Yûsufan kor ḥîlah onnun kôṭha-[dâr

ده چه یمن گندتی که وونتهه بار dih tsạh yimman ganditay kah [wûnṭhah-bâr.

415. A rege interrogatum est-ab eo-iis: vobis est-vobis quid? | „Sumus nos Jacobi filii duodecim, — 416. Undecim sunt vivi, duodecimo invasit lupus, | procul stetit, tum insidiis factis clam abreptus est-ab eo; — 417. Jacobo lacrima filii dolore in barbam defluxit, | filii dolore ei (et) oculis (= oculis eius) lumen languit. — 418. Decem venerunt huc, undecimus tenerâ actate, | hic item profectus erat, (sed) in itinere redeunte a patre abductus est. — 419. Nunc est eius parva camelus unâ, | oneri (portando) non apta est, non est iens unâ". — 420. A Josepho factus est dolus; accessitus est-ab eo cubicularius; | „da tu his postquam colligavisti, undecim cameli-onera (colligatus frumenti fasces).

۴۲۱ گنه اندر لوچ وونتهن زانهن
بتهنه چینن تهاوزه مینان بانه
[عن

421 Goñih andar lûchˇ wûṁṭhiñ zâ-
[nahan
yuthnah tsênan thâvyzih mênân
[bânah-han.

۴۲۲ تهال هت نی مال هت گی
[چور تم
چوره هاچه انکهه رتّت دور تم

422 Thâlˇhet tay mâlˇ het gay tsûr[i]
[tim
tsûrih-hâtsih anykhah raṭṭit dûr[i]
[tim.

۴۲۳ یوسفن پرچهنک یه وونتهن چهو
[کهنز
سی مه روزم روز وشب غلام کرنز

423 Yûsufan prutshnak yih wûṁṭhiñ
[chhev' kahaṇz
suy meh rôzem rûz o shab ghol-
[lâm-e kranz.

۴۲۴ سی گژهم آسن یمس می درایه
[چور
پانه زآنو کیه چهه آمت در
[زبور

424 Suy gatshem âsun yamis mey
[drâyih tsûr
pânah zôniv kyah chhuh âmut
[dar zabûr.

۴۲۵ گژهه انّن یس مه پنّن چور
[چهه
پادشاهم روز ستّهاه دور چهه

425 Gatshtshih annun yus meh pan-
[nun tsûrˇ chhuh
pâdˇshâham rôzˇ saṭhṭhâh dûr[i]
[chhuh.

۴۲۶ مال تراوت آی بایس انّنی
قند وشربت آی بایس ونّنی

426 Mâlˇ trôwit âi bôyis annanê
qand o sharbat âi bôyis wannanê.

421. In granario minorem camelum scies (invenies)-eam, | ut non frangant, (ita) ponas metiens vasculum. — 422. Cum vasse et cum opibus abierunt clam illi, | furti crimine reducti sunt correpti procul illi. — 423. A Josepho interrogatum est-ab eo iis: haec cumelus est-vobis cuius? | ille mihi manebit die et nocte famulus . . . . — 424. Illum necesse est-mihi esse, cui (cuius commodo?) mihi exierunt, furem, | ipsi scitis: quid venit (receptum est) in librum sacrum. — 425. Necesse est adducere (eum), qui eius ipsius fur est, | mi rex! dierum multorum iter procul est (abest). — 426. Opibus omissis venerunt fratrem afferre (allatum), | saccharum et potum dulcem (verba dulcia) venerunt fratri dicere (dictum).

۴۲۷ بابه صاحبو سوزهن نی راوه مال	427	Bâbah ṣôbô sôzahan nay râwih [mâl
لوچه ونتهنه کنه منزه دراو [تهال		lôchih wûmṭhiñih guñih manzah [drâv˘ thâl.
۴۲۸ اسّه کریوو پادشاهس زاره پار	428	Assih keryôv pâd˘ shâhas zârah- [pâr
رتّنه بدّل تمر نه اسّی تهوو نه سار		raṭtah baddal tamy tih assî thôv [nah sâr.
۴۲۹ مآل دپّک میون کّبر جور چهها	429	Môl[1] doppuk myôn˘ gobbur tsûr [chhuâ
کتّهه دمّن توه سیت مقدور چهها		Keththah dimman tôh[1] sôty maq- [dûr chhuâ.
۴۳۰ برونت سوزم آک نه تمّس کروه [کیه	430	Brômṭh˘ sûzum âk tạh tammis [korwah kyah
تا قیامت کتّهه مشّم گوم ده		tâ qiyâmat keththah mashshem [gôm˘ dah.
۴۳۱ متّه امّس پتّه پتّه پان گول	431	Mettih ammis pattah pattah pân˘ [gôl
گاشه رستس چهه مه انّس اتّهه [دول		gâshah rastis chhuh meh annis [aththah-ḍôl.
۴۳۲ رنّه رنّه تیوت تلّن کیوت چھ	432	Rennih rennih tyût˘ tullun kyût˘ [huy
متّه کرتوم وتّه هاوک چهم یهی		mattah karytôm wattah-hâwuk [chhum yihuy.

427. Pater domine! mittes eum nisi, peribunt opes, | in parva camelo ex granario exiit vas. — 428. A nobis factae erant regi supplices preces, | corripe compensationem (= fac, ut damnum compensetur), ab eo tamen nobis non habita est res pretiosissima (non sumpsit rem pr.) a nobis. — 429. A patre dictum est: meum filium furemne esse? | quomodo dabo eum vobis unâ? hocne fieri potest? — 430. Prius dimissus et-a me unus et ei factum est-a vobis quid? | usque ad resurrectionem quomodo delabetur-mihi memoria? facti sunt-mihi (habui) decem. — 431. Mihi quoque post illum (= desiderio eius) corpus liquefactum (confectum) est, | luminibus oculorum privato est mihi caeco manus - attrectatio (?) (= manibus omnia mihi attrectanda sunt). — 432. Usque (?) quomodo toleratum est-ab eo tale quid? | neve (id) facite-mihi, viae-montrator est-mihi hice.

۴۳۳ دِتّونک سیٹ کر حوالۂ خدا
اوس دپّان گوم از یوسف جدا

433 Dittᵘnak sôty kor ḥawâlah-ê [khodâ
ôs˘ dappân gôm´ az Yûsuf judâ.

۴۳۴ واتنووک پادشاہس برونٹ کن
پادشاہن بوی پنّن پرزنن

434 Wâtanôwuk pâd˘shâhas brôṁṭh˘ [kun
pâd˘shâhan bôi pannun parzạ- [nun.

۴۳۵ کال دیوتک بھوّنی باز خان
پیوک دو کس سال ستّھاہ گوک [جان]

435 Kâl˘ dyûtuk bahhawạnnuy bâz [khân
pyôk˘ dû kas sâl˘ seṭhṭhâh gôk´ [jân.

۴۳۶ اوس ریوان کن تہ کلّی کومس [بوی]
تان پرچھنس پادشاہن کمہ [چہ لوی]

436 Ôs˘ rîwân kun tạh kalluy kûṁs´ [bôy
tânⁱ prutṣhnas pâd˘shâhan ka- [my tṣeh lôy.

۴۳۷ پادشاہم بوی پنّن پیوم یاد
مودومت چھم ونہ کن بہ دیمہ [ناد]

437 Pâd shâham bôi pannun pyôm˘ [yâd
mûdᵘmut chhum woñih-kin boh [dîmạh nâd.

۴۳۸ آسہمّی زندہ بارن سمّھو
آکہ وتّی خاصہ نعمچ کھمّھو

438 Âsihemmay zindah bârạny sam- [mahav
âkih wattê khâsạh ni'mats khem- [mahav.

433. Datus est-ab eo-iis unâ, facta est commissio Dei (in fidem Dei traditus est), | erat dicens: factus est-mihi hoc die Josephus (a me) separatus. — 434. Ductus est-ab iis coram rege (= in regis adspectum); | a rege frater ipsius recognitus est-ab eo. — 435. Coena data est-iis, duodecim (viris) autem mensae, | accesserunt (enim) duo homines, convivium valde factum est-iis magnificum. — 436. Erat lugens solus et plane-mutus tenerâ-aetate frater, | tum interrogatum est-ei a rege: „a quo tibi verberatum est" (quis te verberavit)? — 437. O mi rex! frater meus venit mihi in mentem, | mortuus est-mihi, hoc nunc tempore ego voco (eum). — 438. Esset-mihi-si vivus ambo (?) unâ-essemus, | unâ viâ (mutua) singulari benevolentia frueremur.

پادشاهن اتّهه تامت کڈ نبر ۴۳۹ — 439 Pâd˘shâhan aththah tâmat koḍ [nebar
بایه رستیو ولّه می سوتی چوپه کر] — bâyih rastyô wollah mey sôty [tsôpah kar.

بآی بآیه سند اتّهه تامت پرزنآو ۴۴۰ — 440 Bôi bôyih sạndy aththah tâmat [parzạnôvy
چاک دتّن پهرننی تم باک ترآو — châk˘ dittun phernanuy tamy bâk˘ trôv.

XIII.

در حال فراق برادر فرمایند — Dar ḥâl-i firâq-i birâdar farmâyad.

آسه یتّهی اتّهه میآنس یوسفس ۴۴۱ — 441 Ôs^ih yiththî aththah myônis Yû-[sufas,
آسه یچّی کتّهه میآنس یوسفس — ôsạh yitstsại kaththạh myônis Yû-[sufas.

اوسو یتّهی روی میآنس یوسفس ۴۴۲ — 442 Ôs^u yuththui rôi myônis Yû-[sufas,
اوسو یتّهی خوی میآنس یوسفس — ôs^u yuththui khôi myônis Yû-[sufas.

اوسو یتّهی گومه میآنس یوسفس ۴۴۳ — 443 Ôs^u yuththui gûmah myônis Yû-[sufas,
آسه یچّی بومه میآنس یوسفس — ôsạh yitstsai bûmah myônis Yû-[sufas.

439. A rege manus tum extracta est, | o fratre (tuo) orbate! veni mecum, (sed) silentium fac. — 440. A fratribus fratris manus tum recognitae sunt, | fissura data est ab eo vestibus, ab eo clamor est editus.

۴۴۴ اوسو یتّھی سرو روّان یوسفس	444 Ôs^{u} yuththui sarv-i rawwân Yûsufas,
اوسو یتّھی غنچه دهّان یوسفس	ôs^{u} yuththui ghonjah - dahhân Yûsufas.
۴۴۵ اوسو یتّھی خال میآنس یوسفس	445 Ôs^{u} yuththui khâl^{a} myônis Yûsufas,
اوسو یتّھی حال میآنس یوسفس	ôs^{u} yuththui ḥâl^{a} myônis Yûsufas.
۴۴۶ آسه یتّھی الف خم تس یوسفس	446 Ôs^{u} yuththui alf-i kham tas Yusufas,
آسه یتّھی مآنزه نم تس یوسفس	ôs^{u} yuththui môṁzih-nam tas Yûsufas.
۴۴۷ اوسو یتّھی دکّه نبّر یوسفس	447 Ôs^{u} yuththui ḍekkah nebbar Yûsufas,
اوسو یتّھی هنجه سنّر یوسفس	ôs^{u} yuththui honjih-sanner Yûsufas.
۴۴۸ اوسو یتّھی نور میآنس یوسفس	448 Ôs^{u} yuththui nûr-i myônis Yûsufas,
اوسو یتّھی کنّه دور تس یوسفس	ôs^{u} yuththui kannah-dûr tas Yûsufas.
۴۴۹ اوسو یتّھی نسته خنجر یوسفس	449 Ôs^{u} yuththui nastah-khanjar Yûsufas,
اوسو یتّھی بومه ونجر یوسفس	ôs^{u} yuththui bûmah-wanjor Yûsufas.

اوسو یتّهی کار تهزر یوسفس ۴٥۰ 450 Ôs^{u} yuththui kâr-i thazzar Yû- [sufas,

آسه یچّی تیز نظّر یوسفس ôsạh yitstsại têzị nazzar Yûsu- [fas.

XIV.

یوسفس گیّه لوله چهکّن ساس [رای] ۴٥۱ 451 Yûsufas gayyiḥ lôlah chhokkan [sâs˘ rây

استه استه اوس کرّان وای وای astah astah ôs˘ karrân wâi wây.

چوپه کرتم چهس به یوسف [بوی چون] ۴٥۲ 452 Tsôpah kartam chhus boh Yûsuf [bôi chôn

ینهنه ونکّ وورہ باین حال [میون] yuthnạh wannak wôrah-bây^{i}en [ḥâl˘ myôn.

آس بهّت بآی بارن بهّوی ۴٥۳ 453 Ôs^{i} bihhit bôi-bâr̤any bahhawạy

یوسفس کن تمّو اصلا نو نه پی Yûsufas kun timmav aṣlan niv [nah pay.

خطّ لادعوی کدت تم هوونک ۴٥۴ 454 Khaṭṭ-e lâda'wâ kaḍit tamy hôv- [^{u}nak

تیته کالک حال پنّن بوونک tîtih kâluk ḥâl˘ pannun bôv^{u}nak.

وورہ بایو تیوتهه ودّک زوره سان ۴٥٥ 455 Wôrah-bây^{i}ev tyûth˘ wodduk [zôrah sân

بوز مت ما آسه لوکو در کنعان bôz˘mut mâ âsih lûkav dar [Kan'ân.

451. Josepho factae sunt desiderii vulneribus mille opiniones, | sensim erat faciens vae! vae! (suspiria duxit). — 452. Silentium fac-mihi, sum ego Josephus frater tuus, | ne dicas fratribus-non-germanis statum meum. — 453. Erant sedentes consanguinei-fratres duodecim, | ad Josephum versus ab iis nequaquam ductus non est gradus (non appropinquarunt ei). — 454. Pactum emtionis extractum est ab eo et monstratum est-ab eo-iis, | tam diuturni temporis status ipsius expositus est-ab eo-iis. — 455. A fratribus-non-germanis adeo fletum est-ab iis violenter, | (ut) auditum fortasse esset ab homninibus in Canaan.

بآی بارن بهّوی گریه کران ۴۵۶ 456 Bôi-bârạny bahhawạy giryah [karân
وارہ ونتوم بابه میونی کیه کران wârah wanytôm bâbah myônuy [kyah karân.

بابه اوسی زنده لیکن گاش نی ۴۵۷ 457 Bâbah ôsuy zindah lîkin gâshˇ nay
زنده دلّس چون تمّس آش نی zindah dillas chônˇ tammis âshˇ [nạy.

جامه ابرهیمه سند اوسس مچه ۴۵۸ 458 Jâmah Ibrâhîmah sund ôsus [matsih
موجرت دتنک یه بابس دین [گچهه] mûtsarit ditnak yih bâbas dyun [gatsih.

عرض کرزس یوسفن لزنی سلام ۴۵۹ 459 'Arzˇ karyzes Yûsufan laznay [salâm
یور ییتن بابه ستّهاه لول آم yûr^{i} yîtan bâbah seṭhṭhâh lôl´ [âm.

مشک هیّن جامه هنّه کن وچهن ۴۶۰ 460 Mushkˇ heyyin jâmah-hannah [kun wuchhin
انشاء اللّه گاش ییّس دن اچهن insha Allah gâshˇ yiyyes don [achin.

آی بابس نشّه هووهس جامه [هن] ۴۶۱ 461 Âi bâbas nishshih hôvhas jâmah- [han
بابه صاحبو کونه چهو اچهّن [منتهن] bâbah ṣôbô kônah chhiv' achh- [chhin mathan.

پهرنه سیتن هرنه چشمن گاش [آس] ۴۶۲ 462 Phernah sôtin harnah-chashman [gâshˇ âs

456. Fratres-consanguinei duodecim lamentationes (erant) facientes, | (Josephus) accurate (inquit): „dicitote-mihi, pater meus quid est agens“? — 457. „Pater erat tibi vivus, sed lumina (oculorum) minime (erant ei), | vivus in animo (sed) tua (tui) ei spes minime est. — 458. Vestis Abrahami erat-ei in lacerto, | apertum est et datum-ab eo-iis (cum diceret): „hanc patri dari necesse est“. — 459. Oblationem (eius) faciatis (dicentes): „a Josepho missa est-ab eo tibi salutatio; | huc venito pater; magnum desiderium (eius) venit-mihi. — 460. Moshum sumito, ad vestem versus spectato; si placebit Deo, lumina venient-ei duobus oculis“. — 461. Venerunt ad patrem, monstrata est-ab iis-ei vestis-parva, | „pater domine, quin estis (es) oculos stringentes (stringens)“? — 462. Vestis ope oculis

پوتره دادی نشّه یعقوب گو [خلاص
pôtrah-dâdê nishshih Ya'qûb gav [khalâṣ.

۴۶۳ صد مبارک زنده چهی یوسف [پنن
463 Ṣad mubârak zindah chhuy Yûsuf [panun

اوس دپّان بابه گڅهم یورانن
ôs˘ dappân bâbah gotshtshum [yûry anun.

۴۶۴ باچ پوتر هت ته پانس سیٹ آو
464 Bôts˘ pôtar het tạh pânas sôtⁱ âv

شاه یوسف سلطنت هت برونٹهه [دراو
shâh-e Yûsuf salṭanat het [brômṭh˘ drâv.

۴۶۵ آک اکس دیشت ته نیرت [چهچکه باک
465 Âk akis ḍêshit tạh nêrit tsaj- [kah bâk

وچهته بابو کیه چهه کرّان ذات [پاک
wuchhtah bâbô kyah chhuh kar- [rân ẕât-e pâk.

۴۶۶ آس کرّان مآل پوترن دن جدآی
466 Ösⁱ karrân môlⁱ pôtran don judôy

مند چهآون دوشهرآون ووره [بآی
mandachhôwin dôshahrôwin wô- [rah-bôy.

۴۶۷ گرّه وآتت آس مشتاق آک اکس
467 Garrah wôtit ôsⁱ mushtâq âk akis

کوس یمّو لول فرّاق آک اکس
kôs˘ yimmav lôl˘ firrâq âky akis.

۴۶۸ شهر مصرک وهره حاصل مهره دیار
468 Shahr-e Miṣruk wahrah-ḥâṣil [mohrah dyâr

آس کرّان پآن پانس پتهه نثار
ôsⁱ karrân pônⁱ pânas paṭh nisâr.

dorcadum-oculis-similibus lumen venit ei, | a filii-dolore Jacobus factus est liber. — 463. Centies felix (es), vivus est-tibi Josephus ipse, | erat dicens: patrem necesse erat-mihi huc duci. — 464. Cum mulieribus et filiis et cum se ipso venit, | rex Josephus cum summa poestate obviam (iis) ivit. — 465. (Vix) alter alterum viderat, cum exiit et fugit (excidit)-iis clamor, | vide, pater, quid est faciens numen sanctum? — 466. Erant facientes a patre filios duos separatos, | pudore affecti sunt-ab eo, maleficii convicti sunt ab-eo fratres-non-germani. — 467. Domum reversi erant desiderio-flagrantes alter alterius, | remotum est-ab his desiderium et separationis-dolor, ab altero alteri. — 468. Urbis Aegypti (unius) anni quaestus, numi aurei, divitiae, | erant facientes pro se ipsis munera sacra.

۴۶۹ تیته کالک دراو یعقوبس قصور	469	Tîtih kâluk drâv˘ Ya'qûbas quṣ-[ûr
شاه یوسف اوس آسان در حضور		shâh-e Yûsuf ôs˘ âsân dar ḥuẓûr.
۴۷۰ شاه یعقوب حمد پرّان صبح [و شام	470	Shâh-e Ya'qûb ḥamd˘ parrân [ṣubḥ o shâm
روو متّی تَوت گبّر اتّهه آم		rôv˘ muttuy ṭôṭ˘ gobbur aththih [âm.

XV.

۴۷۱ راویان پس این حکایت میکنند	471	Râwiyân pas în ḥikâyat mê-ku-[nand
رفت از دنیا عزیز ارجمند		raft˘ az dunyâ 'azîz-ê arj˘mand.
۴۷۲ پس زلیخا هم بسی آواره شد	472	Pas Zulaikhâ ham basê âwôrah [shud
مصرس اندر بیکس وبیچاره شد		Miṣras andar bê-kas ô bê-chârah [shud.
۴۷۳ پس زلیخا یاره دادی ماره گیه	473	Pas Zulaikhâ yârah-dâdê mârah [gayih
مصرس اندر عاجز و لاچاره گیه		Miṣras andar 'âjiz ô lâ-chârah [gayih.
۴۷۴ واره سورس یاره سنزی مایه تی	474	Wârah sûris yârah saṇzay mâyih [tay
درایه مچ دیوانه نبّر جایه تی		drâyih mats dêwânah nebbar [jâyih tay.
۴۷۵ زاله لجمچ ناله دیوان دل کباب	475	Zâlah lajmaṭs nâlah dîwân dil-[kabâb

469. Tam longi temporis exiit (evanuit) Jacobo debilitas, | rex Josephus erat (sedens) in regno. — 470. Rex Jacobus (erat) precationes legens (faciens) mane et vesperi: | „amissus carus filius receptus est-mihi!"

471. Rerum scriptores porro hanc historiam narrant, | ivit ex mundo (decessit) minister egregius. — 472. Tum Zulaikhâ, simul multi, perturbata erat, | in urbe sine-quoqam (derelicta ab omnibus) et sine-auxilio (a. destituta) erat. — 473. Deinde Zulaikhâ amici-dolore necata (confecta), | in urbe debilis et sine-ope (o. destituta) facta est. — 474. Plane tactum est-ei (aegre tulit) amici fraude (fraudem) sane, | exiit amens (et) insana foras e loco (ex hoc loco) sane. — 475. Irretita, lamentationes edens, animum-carni assae-

	شیخ فانی گیّه در عهد شباب		sheikh-e fânî gayyih dar 'ahd-ê [shabâb.
۴۷۶	جان لزّن پرآن نرکآن پاره هن	476	Jânˇ lazzin prôn[1] narkôñ[1] pâreh-[han
	سنبلکی پاتّهه آس تس هج کاره [هن]		sambulaky pôthy ôsˇ tas haj [kârih-han.
۴۷۷	پاهره اندر آس کرّان کار عشق	477	Pâhrih andar ôsˇ karrân kâr-e ['ishq
	ماره گامج سوخته دل از نار [عشق]		mârah gômats sôkhtah-dil az [nâr-e 'ishq.
۴۷۸	رنّه رنّه چیّس [تس] تم منه پهل	478	Rinnih rinnih chayyas [tas] tim [mañih-phaly
	سیّه بادام آست گیّس کنه پهل		siyyah bâdâm ôsit gayyas kañih-[phaly.
۴۷۹	کاشکی تس پرزناوان آسهن	479	Kâshˇkê tas parzanâwân âsahan
	اتّهه آسس آسهن تی کاسهن		aththih âsas âsahan tay kâsahan.
۴۸۰	دوهه آکی هتنه پوتل برونت کن	480	Dôhah âkê hitnah pôtul brômthˇ [kun
	ونته می کیه چهک چه پیومت [للّون]		wantah mey kyah chhuk tsah [pyômut lallawun.
۴۸۱	چانه سیتن زه دلس چلم نه بوم	481	Chânih sôtin zah dilas tsollum [nah bôm
	مست والس هست گندت اتّهه [گوم]		mastˇ wâlas hostˇ gandit ath-[thah gôm.

similem (fractum) habens, | senex caduca facta est, [in] aetate vigoris-iuvenilis. — 476. Facile diffractae sunt-ab ea (?) veteres arundines in frusta, | hyacinthi instar erat-ei curvum collum pusillum. — 477. In casula erat faciens negotium amoris, | necata (confecta), combustum-animum-habens igne amoris. — 478. Usque (?) biberunt-ei hae pupillae, | nigrae amygdalae quae fuerant, factae sunt-ei pustulae-glaseae similes. — 479. Utinam eam recognoscentes essent, | ope oris (?), riderent (cachinnum tollerent) et summoverent (eam). — 480. Die uno sumptum (collocatum) est-ab ea idolum ante (se), | dic mihi, quid tibi succurrit allucinari? — 481. Tuâ causâ unquam animo fugit-mihi non noctua, | libidine incensus ad crinem elephas alligatus ad manum ivit-mihi (mansuefactus est-a me).

چهکی نه خدّا میون مدّا نیریهٖ	۴۸۲	482	Chhuk nạh khoddâ myôn˘ muddâ [nêrihê
نتّه می کن یوسفن دل پهیریهٖ			nattạh mey kun Yûsufun dil [phêrihê.
چهکی چِه کنیو چهی چِه انیو [پنّنی	۴۸۳	483	Chhuk tsạh kañuv chhuy tseh [añuv pannanuy
چهکی نه بوزان کیه چهه لازم [ونّنی			chhuk nạh bôzân kyah chhuh [lâzim wannanuy.
پهوتّروون باک ترآون یا خدا	۴۸۴	484	Phûṭarôwun bâk˘ trôwan yâ [khodâ
بنده چانی سارآس شاه و گدا			bandah chônî sôr^{i} âsy shâh ô [gadâ.
دی مه کاستم سی مه اوسم بد [نظر	۴۸۵	485	Dạy meh kâstam suy meh ôsum [bad-naẓar
چهکی مه پنّاه میان گنّاه عفو کر			chhuk meh pannâh myôn^{i} gonnâh ['afv˘ kar.
زار بوزتم عار ییتن یوسفس	۴۸۶	486	Zâr˘ bôztam 'âr˘ yîtan Yûsufas
خوار گامچ تس سوا ناچاره [چهس			khâr˘ gômạts tas siwâ nâ-chârah [chhes.
ناله دیوان آس ریوان دل ملول	۴۸۷	487	Nâlah dîwân ôs˘ rîwân dil-molûl
ذات پاکن توبه تمسند کر قبول			ẕât-e pâkan tôbah tamy sund [kor qabûl
دراو تمّی دوهه شاه یوسف نبر	۴۸۸	488	Drâv˘ tammî dôhah shâh Yûsuf [nebar

482. Es non Deus, mea hilaritas exeat, | nec ad me versus Josephi animus se convertat. — 483. Es tu saxeus, est-tibi tibi caecum corpus (?), | es non audiens, quid est necesse dicere? — 484. Perfractum est-ab ea, clamor editus est-ab ea: o Deus! | servi tui omnes sumus, reges et mendici. — 485. Duplicitatem (Dualismum) mihi remove-mihi, ille mihi erat-mihi foedus-adspectu, | es mihi refugium, mea peccata condona. — 486. Lamentationes audi! misericordia venito Josepho (misereat mei Josephum), | vilis facta sum, sine eo ope-destituta sum. — 487. Gemitus edens erat lugens animo aegra, | a numine sancto poenitentia eius accepta est. — 488. Exiit illo die rex Josephus foras, |

وتّه پتّهه آس بیب زلیخا بیخبر
wattih peṭh ôs Bîb Zulaik̲h̲â [bê-k̲h̲abar

۴۸۹ رایه سیٖنتن شچّه تس پتّهه آیه کات]
489 Râyih sôtin shachchih tas peṭh [âyih kôty

عشقه مچّه یار پرزن مشکه سیٖت
'ishqah-mat̲s̲t̲s̲ih yârˇ parzun [mushkah sôty.

۴۹۰ مایه سیٖنتن وتّه پتّهه پراریو
490 Mâyih sôtin wattih peṭhṭhah [prârayô

یور گچّهک تور پتّه لاریو
yûr^{i} gat̲s̲ht̲s̲hak tûr^{i} pattah lârayô.

۴۹۱ الغیاث ای حاکم جان الغیاث
491 Alg̲h̲iyâṣ ay ḥâkim-ê jân alg̲h̲iy-[âṣ

الغیاث ای ماه تابان الغیاث
alg̲h̲iyâs ay mâh-e tâbân alg̲h̲iy-[âṣ.

۴۹۲ الغیاث ای ماه کنعان الغیاث
492 Alg̲h̲iyâṣ ay mâh-e Kan'ân al-[g̲h̲iyâṣ

چهک چه مه کن کونه ووچهان الغیاث]
chhuk t̲s̲ah meh kun kônah wû-[chhân alg̲h̲iyâṣ.

۴۹۳ یوسفن تم واره هتنس تم پرچهن
493 Yûsufan tamy wârah hitnas tamy [prut̲s̲hun

بوجه دپنس ون چابک یور کن
bûjih dopnas woñ^{i} châbuk yûr^{i} [kun.

۴۹۴ آه کدّن سور سپن چابکس
494 Âhˇ koḍdun sûrˇ sappun châ-[bukas

معنی آهک زانه کیه صه لوک لکس
ma'ne âhuk zânih kyah ṣô lûk [lukas.

۴۹۵ یوسفن دپ بوجه یتّه گرّه سون
495 Yûsufan dop bûjih yittah garrah [sôn

in via erat Bîb Zulaik̲h̲â sine nuntio. — 489. Cogitatione nuntii de eo venerunt quam multi, | in amoris brachio amicus cognitus est-ab eo mosho. — 490. Dolo in via exspectabone (te)? | quo ibis, eo sectaborne (te)? — 491. (Fer) auxilium! o gubernator animi, (fer) auxilium! | (fer) auxilium, o luna lucens, (fer) auxilium! — 492. (Fer) auxilium, o luna Canaanis, (fer) auxilium, | es tu ad me versus cur non spectans, (fer) auxilium! — 493. Ab Josepho illo accurate inceptum est-ab eo-eam ab eo interrogare, | ab anu dictum est-ei: „nunc celeriter huc (veni)". — 494. Suspirium ductum est-ab eo, voluptas facta est celeri, | significatio suspirii (quae est), convenitne, domine, alteri cum altero? — 495. A Josepho dictum est anui: „hodie veni

یاد پاوتم به ته بوزی داد چون			yâd˘ pâvtam boh tih bôzay dâd´ [chôn.
سیل کرّت آو پهیرت پادشاه	۴۹۶	496	Sail˘ karrit âv˘ phêrit pâd´shâh
پاس آخر گوس کنّن آه آه			pâs-e âkhir gôs˘ kañ¹en âh˘ âh.
منگناوون کوس چهک چه دپته [ناو	۴۹۷	497	Manganôwaṇ kôs˘ chhek t̲s̲aḥ [daptah nâv
یار دیشت ناره مچّه گریه آو			yâr˘ ḍêshit nârah-mat̲s̲t̲s̲ih giryah [âv.
سی به چهسنا یم چه پتهه کر [فدا	۴۹۸	498	Soy boh chhesnâ yam¹ t̲s̲eh peṭh [kor fidâ
لعل و مخته مال و دولت در بها			la'l o mok̲h̲tah mâl o dawlat dar [bahâ.
چهس زلیخا خطّه رستی کس [ونه	۴۹۹	499	Chhes Zulaik̲h̲â k̲h̲aṭṭah rustuy [kas wanaḥ
کتّه تراوتهس مشّه راوتهس دلبره			kattih trôvthas mashsha rôvthas [dilbarah.
بوز یامت یوسفن تم تراو باک	۵۰۰	500	Bôz˘ yâmat Yûsufan tamy trôv´ [bâk
حال بوزت یوسفن کر جامه چاک			ḥâl˘ bôzit Yûsufan kor jâmah [châk.
هتنه بابس قصّه وتّن واه واه	۵۰۱	501	Hitnah bâbas qiṣṣah wannun [wâh˘ wâh
کیه به وتّی خوب صورت آس کیاه			kyah boh wannay k̲h̲ûb˘-ṣûrat [ôs˘ kyâh.

in domum nostram, | revoca mihi memoriam; ego quidem audiam dolorem tuum. — 496. Torrentem (visu lacrimarum) faciens (effundens) venit retro (rediit) rex, | ultima noctis parte factum est-ei saxis vae! vae! — 497. Arcessita est-ab eo; quae es tu? dic nomen; | amico viso ignis (amoris)-brachio (i. manu ducta) flens venit. — 498. Illa ego sumne, a qua pro te facta est devotio? | rubini et margaritae, opes et regnum in pretio erant (pr. erant). — 499. Sum Zulaikhâ, sine argumento cui dicam: | ubi deserta sum-a te, (ubi) in oblivionem adducta sum-a te, animum auferens! — 500. Auditum cum esset a Josepho, ab eo editus est clamor, | conditione audita a Josepho discissa est vestis. — 501. Inceptum est-ab eo patri rem dicere, heu! heu! | quid ego dicam? quam formosa erat!

امّسندی زر خریده چهس غلام ٥٠٢
نامزن گی عشقه میانی روم ته شام

502 Ammisunduy zar-kharîdah chhus [gholâm
nâmˇzad gay 'ishqah myânê Rûm [taḥ Shâm.

ستّه ورشی پتّه لجّم لارنی ٥٠٣
عشقه تیرن سینه سپّر دارنی

503 Sattah waryshî pattah lajjim [lâranê
'ishqah-tîran sînah sippar dâranê.

میانه سوّا آس آسان بیقرار ٥٠٤
میانه سوّا اوس نه امّس کنهه ته [کار

504 Myânih siwwâ ôsˇ âsân bê-qarâr
myânih siwwâ ôs naḥ ammis [kaṁh tih kâr.

شیت ترهت رخت مه کت [کپّتن ٥٠٥
خاصه دیبا خلعت زیبا چتّن

505 Shîtˇ trahhat rakhti meh ket [kappaṭin
khâṣah dêbâ khil'at-ê zêbâ tsaṭin.

شیر وشکّر قند ونابات بیحساب ٥٠٦
چاو میانی ناوه کرّان آس آب

506 Shîr o shakkar qand o nâbâd bê-[ḥisâb
châvˇ myânê nâwah karrân ôsˇ âb.

چشمه آسس خیره گچّهان می [وچهان ٥٠٧
زلف سیّاه ماره سیت آسم بچهان

507 Chashmah âsas khîrah gatshtshân [mey wuchhân
zulf-e siyyâh mârah sôty ôsim [buchhân.

آسهمنه پاس پیغمبر دلس ٥٠٨
حیله گر شیطان چلهم هت شلس

508 Âsihem nay pâs-e paighambar [dilas
ḥîlahgar shaiṭânˇ tsaliḥem het [shalas.

502. Eius auro-emtus sum servus, | sponsi (?) facti sunt amore meo Occidens et Oriens. — 503. Septem annos coacta erat (?) me sectari, | amoris-sagittis pectus (tanquam) clipeum offerre. — 504. Sine me fuerat sine firmitate (infirma), | sine me erat ei ne ullum quidem opus. — 505. Octoginta trecenta vestimenta pro me corrupta (?) sunt-ab ea, | singularia serica, vestes honorariae ornantes discissae sunt-ab ea. — 506. Lac et saccharum, saccharum et sacch. crystallicum sine-numero (innumerabilem) | bibere dedit, meo nomine faciens erat largitiones (?). — 507. Oculi erant-ei praestricti γιγνόμενοι me spectantes, | cirri nigri per serpentem erant-me mordentes (cirrorum serpentes e. m. m.). — 508. Esset-mihi nisi tutela prophetae animo, | deceptor diabolus aufugeret-mihi (secum) auferens pellem.

چهمنه وچهمت واره امسند روی [زاه ۵۰۹ 509 Chhumnạh wuchhmat wârah amy [sund rôi zâh
رشکه تّوی قید تهوونس بیگناه rashkah tawway qaid[i] thôvnas [bê-gonâh.

سی زلیخا حال وچهتن پیره زال ۵۱۰ 510 Soy Zulaikhâ ḥâl˘ wuchhtan pîrah [zâl
وآنسه کمّی میانه خوته خورد [سال wômsih kammay myânih khôtạh [khord˘ sâl.

کیه چهه عشقن دود زرّن عاشقن ۵۱۱ 511 Kyah chhuh 'ishqun dôd˘ zarrun ['âshiqan
مرنه خوته برونت مرّن عاشقن marnah khôtạh brômṭh˘ marrun ['âshiqan.

عشقه سیتی سور عالم پیدا گو ۵۱۲ 512 'Ishqah sôtî sôr˘ 'âlam paidah [gav
مست حق گو یم پیاله عشق [چو mast-e ḥaq gav yam[i] pyâlah-['ishq˘ chav.

چی چههمّ آغا بہ چانی چهس [کنیز ۵۱۳ 513 Tsạy chhuhamm âghâ boh chôñî [chhes kanîz
مال و مختہ خوته چهوم یچ عزیز mâl o mokhtah khôtạh chhûham [yats 'azîz.

گاشه میناونده (?) می چهم چون [شر ۵۱۴ 514 Gâshah mînâwandih(?) mey chhum [chôn˘ shar
لوله ناره سیت دودمت چهم جگر lôlah-nârah sôt[i] dôdmut chhum [jigar.

509. Non est-a me visa accurate eius facies unquam, | zelotypiâ idirco captivus habitus sum-ab ea sine-culpa (innocens). — 510. Illa Zulaikhâ statum adspicito-eum aetate provectum, | aetate inferior, quam ego minor (aetate). — 511. Quid est amoris dolor esse amantibus, | quam mori prius mori amantibus[1]). — 512. Amore totus mundus creatus est, | cupidus mortis factus est (is), a quo poculum amoris bibitum est. — 513. Tu es-mihi princeps (Dominus), ego tua sum famula, | quam opes et margaritae es-mihi multo carior. — 514. Luce clarius (??) mihi est-mihi tuum malum, | amoris-igne dolore-affectum est-mihi iecur.

1) = amoris dolor amantibus nihil aliud significat, nisi ut prius mori velint, quam solent mori.

٥١٥ کفر ترووم دین پرووم چون تی	515	Kufr˘ trôwum dîn˘ prôwum chôn˘ [tay
متّه مونم چهتّه مانر میون تی		mettih mônum tshettah mâtem [myôn˘ tay.
٥١٦ ای زلیخا دپته ون کیه چهی [بکار	516	Ay Zulaikhâ daptah woñ kyah [chhuy bakâr
آک جه معشوق بیّه گڅهم لوکچار		âk tsạh ma'shôq beyyih gatsh- [tshum lôkachâr.
٥١٧ آسهمّی در بغل جی دلبره	517	Âsahammai dar baghal tsay dil- [barah
نتّه چانسی یاونس تی کیه کره		nattạh chânysay yâwanas tay [kyah karah.
٥١٨ یوسفن کر عرض تامت یا اله	518	Yûsufan kor 'arẓ˘ tâmat yâ Ilah
برونتهمه خوته جان کرتس صورتا		brômṭhymih khôtạh jân˘ kartas [ṣûratâ.
٥١٩ جلسه بوجر بیّه سپّن نوجوان	519	Tsolsah bûjar beyyih sappañ nau [jawân
برونت یچ آس توّه خوته گیّه [جان		brômṭh˘ yits ôs tawwah khôtạh [gayyih jân.
٥٢٠ خوب صورت گیّه صاحب جمال	520	Khûb˘-ṣûrat gayyih ṣâḥib-ê jamâl
خفّه جلّس یام دیتهن زلف [وخال		khaffah tsollus yâm˘ ḍîṭhun zulf [o khâl.
٥٢١ نور تس کیه اوس چشم بادمن	521	Nûr˘ tas kyah ôs˘ chashm-ê [bâdaman

515. Impietas relicta est-a me; fides induta est-a me tua sane, | a me quoque accepta, exstinctus luctus meus sane. — 516. O Zulaikhâ, dic nunc: quid est-tibi necessarium? | una tu amata, iterum facta est mihi iuventus. — 517. Eris-mihi sane in axilla (amplexu) tu, o animum auferens! | alioquin tuae iuventuti sane quid faciam? — 518. A Josepho facta est oblatio (preces) tum: o Deus! | priore meliorem (pulcriorem) fac-ei formam. — 519. Aufugit-ei senectus, iterum facta est florentis-aetatis puella, | prius talis erat, eo magis facta est pulcra. — 520. Pulcram-formam habens facta est, formositate praedita, | levitas aufugit (evanuit)-ei, cum visus est-ab ea cirrus et naevus. — 521. Lux ei qualis erat oculis amygdalis-similis, |

حور تچ هش چهه نه وچهمچ آدمن]			ḥûr˘ tits hish chheh nạh wuchh- [mạts âdaman.
آو جبرائیل یام تامت هت جواب	۵۲۲	522	Âv Jibrâîl yâm˘ tâmat het jawâb
عرشه دتّکی چه تہ امّس فرش خواب]			'arshah dittuk tseh tạh ammis [farsh-e khâb.
عاشق و معشوق سپّن کامیاب	۵۲۳	523	'Âshiq ô ma'shôq˘ sappạñ kâm˘- [yâb
آس ووچهان آک اکس کن بیحجاب]			ôs[i] wûchhân âk akis kun bê- [ḥijâb.
نار هجرس یلّه وصلکی آب پیوس	۵۲۴	524	Nâr-e hijras yellih waṣluk âb˘ [pyôs
چهتّه گومت نار عشقن تازه گوس]			tshettah gômut nâr˘'ishqun tâzah [gôs.
چانه درشنه سیت چجم می کهی دلس]	۵۲۵	525	Chânih darshnah sôty tsajim mey [khay dilas
چانه درشنه سیت واتچس منزلس			chânih darshnah sôt[i] wôtsis man- [zilas.
بیب زلیخا آس گامچ در بلا	۵۲۶	526	Bîb Zulaikhâ ôs˘ gômạts dar [balâ
توّه خوته گوس یوسف مبتلا			tawwah khôtạh gôs˘ Yûsuf mub- [talâ.
آس چهاوان هی تہ وزّل دان پوش]	۵۲۷	527	Ôs[i] chhâwân hî tạh wozzạly dôn˘ [pôsh

virgo-paradisi qualis haec, non est visa ab hominibus. — 522. Venisset Gabrielus cum illo tempore cum responso (benedictione?), | casa data est-iis, tibi et illi latus cubicularius. — 523. Amatus et amata facti sunt voti-compotes, | erant intuentes alter ad alteram versus sine velo (non velati). — 524. Igni discidii cum congressionis aqua incidisset (influxisset)-ei, | exstinctus ignis amoris integer factus est (incendium a. denuo excitatum e.). — 525. Tuo adspectu aufugit-mihi mihi robigo (ex) animo, | tuo adspectu perveni ad stationem (mihi obtigerunt quae volui). — 526. Bîb Zulaikhâ venerat in calamitatem, | eo magis factus est-ei Josephus deditus. — 527. Erant bibere-dantes jasminum et rubros mali-granati flores, |

دَالہ نیوان آس کرّان پیالہ نوش		ḍâlah nîwân ôs[1] karrân pyâlah-[nôsh.
کاتْج منّت چھِم مہ چاَنی کاملو	٥٢٨ 528	Kôts˘ minnat chhem meh chôñî [kâmilô
نامہ لگّو خوب صورته یوسفو		nâmah-laggô khûb˘-ṣûraṭah Yû-[sufô.
عشقہ نارس یام وصلک آب پیوس	٥٢٩ 529	'Ishqah-nâras yâm˘ waṣluk âb˘ [pyôs
سور دورر یاره سندی خواب [گوس		sôr˘ dûrer yârah sanduy khâb˘ [gôs.
پیر کنعان شاه یعقوب گو مرت	٥٣٠ 530	Pîr-e Kan'ân shâh-e Ya'qûb gav [marit
یوسفنّی خاصہ دیدارا کرت		Yûsufunnuy khâṣah dîdârâ karit.
دوهہ آکی خوابہ دیتھن مول ماج	٥٣١ 531	Dôhah âkê khôbih ḍîṭhun môl´ [môj
هول گو اسّہ لولہ زخمس چھک [علاج		hôl gav assih lôlah-zakhmas [chuk 'ilâj.
یام سید وتھ آس تامت جبرئیل	٥٣٢ 532	Yâm˘ syod woth âs˘ tâmat Ji-[braîl
گفت ای گلبرگ گلزار خلیل		guft´ ay gulbarg-e gulzâr-ê khalîl.
واره سنجر یاره سفّر پیش آی	٥٣٣ 533	Wârah sanjar yârah-saffar pêsh˘ [ôy
از جدا چی نشّہ گچّھن یار ته [بای		az judâ tsey nishshih gatshtshan [yâr taḥ-bôy.

fabas ferentes erant facientes poculi-potum. — 528. Quam multa favoris signa sunt-mihi mihi tua, o (vir) perfecte! o (vir) illustris, o (vir) formose Josephe! — 529. Amoris igni cum congressionis aqua incidisset-ei, | omne discidium amici somnium factum est-ei. — 530. Senex Canaanis, rex Josephus, mortuus est, | Josephi (in Josephum) singulari adspectu facto. — 531. Die uno in somnio visus est-ab eo pater, mater (parentes), | metus exstitit nobis (!), amoris vulneri est-iis remedium. — 532. Cum se erexisset, venit-ei tum Gabrielus, | dixit: „o rosae-folium rosarii Abrahami". — 533. O amore ingenti capta (?), amici profectio appetebat; | hodie separabuntur a te amici et fratres.

٥٣٤ دراو رخصت هت تہ یوسف [گرّہ تام]	534 Drâvˇ rukhṣat het taḥ Yûsuf [garrih tâm
کآل آخر سآر مرّو کر تمام	kôl[i] âkhir sôr[i] marrav kar ta- [mâm.
٥٣٥ یام کهوور کهور لدن اندر رکاب	535 Yâmˇ khôwur khôr lodun andar [rikâb
آس عزریل چِونتَ نت تہ هت [شتاب]	âsˇ 'Izrîl tsûmṭhˇ nit taḥ het [shitâb.
٥٣٦ مشک چِونتَس هتنہ دتّن جان [پاک]	536 Mushkˇ tsûmṭis hitnah dittun [jân-e pâk
سآر لشکر لج کرنّہ جامہ چاک	sôr[i] lashkar laj karannih jâmah [châk.
٥٣٧ سران دتهس نت تہ پوشرک [مقبرس]	537 Srânˇ dit-has nit taḥ pûshruk [maqbaras
رحمت حق تس بوین پیغمبرس	raḥmat-ê Ḥaq tas boyin paigham- [baras.
٥٣٨ سور عالم اوسوہ کرّان الوداع	538 Sôrˇ 'âlam ôswah karrân alwidâ'
اوس یوسف خاصہ معشوق خدا	ôsˇ Yûsuf khâṣah ma'shôq-ê [khodâ.

534. Exiit veniâ datâ Josephus domo tum, | ultimo tempore (postremo) omnes moriemur, fac perfectum (absolve). — 535. Cum sinister pes missus (fixus) est-ab eo in sella equestri, | venit angelus-mortis malum adferens cum festinatione. — 536. Moshatum malum inceptum est-ab eo dare animae piae, | totus exercitus incepit facere vestium diruptionem. — 537. Lavatio data est-ab iis-ei, elatus est et traditus est-ab iis sepulcro, | misericordia Dei huic esto prophetae. — 538. Totus mundus erat-vobis faciens (dicens) supremum vale, | erat Josephus singulariter amatus Dei (a Deo).

XVI.

ناله و زاریٔ زلیخا بعد فوت یوسف علیه السلام	Nâlah o Zâri-ye Zulaikhâ ba'd favt-e Yûsuf alaih assalâm.
٥٣٩ تریمه دوهه گیه زلیخا هوشیار	539 Traimih dôhah gayih Zulaikhâ [hôsh˘yâr
یام بوزن موڈ یوسف شاهوار	yâm˘ bôzun mûd˘ Yûsuf shâh˘-[wâr.
٥٤٠ حاله آکی آس کرّان ناله زار	540 Ḥâlah âkê ôs˘ karrân nâlah zâr
ناد لایی میانه یوسوفو وله	nâd˘ lâyay myânih Yûsûfô wolô.
٥٤١ کنهه منگی وننن ته تنگی [پهیریو]	541 Kemh mamgay wonnun taḥ tangî [phêrayô
پان وندی خاصه چندا پاریو	pân˘ wanday khâṣah tsandâ pô-[rayô.
٥٤٢ وان به دمی سن وگنه پهیریو	542 Wâñ boh dimmay sañ wogañih [phêrayô
ناد لایی میانه یوسوفو ولو	nâd˘ lâyay myânih Yûsûfô wolô.
٥٤٣ هییه تهر به هایه کرتهس های [های]	543 Hiyyih-thar boh hâyih karthas, [hâi hây
پایه بدیو کت چه چلهم وای [وای]	pâyeh-badyô kot tsạh tsolham [wâi wây.
٥٤٤ هایه یاره زایه کرتهس وای وای	544 Hâyih yârah zâyih karthas wâi [wây

Lamentationes et gemitus Zulaikhae post mortem Josephi, ei sit pax!

539. Tertio die facta est Zulaikhâ vigil (experrecta est), \| cum auditum est-ab ea: mortuus est Josephus, unio-praestantissimus. — 540. Statu uno (illico) erat faciens lamentationes (et) gemitus, \| clara voce voco-te, mi Josephe, veni! — 541. Aliquid, peto-a te, ut dicas, et (tum) angustias transgrediar-tibi, \| me devovebo-tibi, singularem vestem conficiam-tibi. — 542. Sonum (vocem) ego edam-tibi, altum (et) non altum transgrediar-tibi, \| cl. v. v. te, mi J., v. — 543. Jasmini-fasciculus ego heu! (exsecrata) facta sum-a te-ego, heu! heu! \| o vir illustris, quo tu aufugisti-mihi, heu! heu! — 544. Heu amice, abiecta facta sum-a te-ego, heu! heu! \|

ناد لایی میانہ معشوقو ولو — nâdˇ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.

مرنہ چانی آسمنس پشت خم ٥٤٥ 545 Marnah chânê âsˇmânas pushtˇ [kham

مرنہ چانی یعقوبس گو گاش کم — marnah chânê Ya'qûbas gav gâshˇ [kam.

متّہ مرتم ونہ چھیّو مآنزہ نم ٥٤٦ 546 Mattah martam woñih chhiyyô [môṁzih-nam

ناد لایی میانہ معشوقو ولو — nâdˇ lâyay myânih ma'shôqô wolô.

مرنہ سیتی سور گچّھان اندرہ ٥٤٧ 547 Marnah sôtî sûrˇ gatshtshân an-[darah

مرنہ سیتی زایہ گچّھان سندرہ — marnah sôtî zâyih gatshtshân [sondarah.

بندرن پتھہ چھیّہ ڈولان گندرہ ٥٤٨ 548 Bandaran peṭh chheyyih ḍôlân [gondarah

ناد لایی میانہ دلدارو ولو — nâdˇ lâyay myânih dildârô wolô.

دمّہ دمّہ آستم غمخوار میون ٥٤٩ 549 Dammah dammah âsˇtam gham-[khôrˇ myôn

خستہ کرتھس متّہ چھیّو بار [میون] — khastah karthas maṭṭih chhuyyô [bârˇ myôn.

جستہ یکنا گرّہ ساتھا بیہ میون ٥٥٠ 550 Justah yiknâ garrah sâthâ beyih [myôn

ناد لایی میانہ سردارو ولو — nâdˇ lâyay myânih sardârô wolô.

پختہ کارو اوسہم مختار جی ٥٥١ 551 Pokhtah kârô ôsˇham mokhtârˇ [tsay

clara voce te voco, mi amate, veni! — 545. Morte tua caelo tergum curvum (gibberum factum est), | morte tua Iacobo factum est lumen paucum (offusum). — 546. Ne moriare-mihi; jam sunt-tibi lawsonia-inermi colorati ungues | cl. v. v. te, mi amate, v. — 547. Morte hilaritas iens (est) foras (evanescit), morte perculsae γιγνόμεναι formosae (formosarum animi perculsi sunt). — 548. In portubus sunt-tibi (illae) volventes pugnum (parva onera), | cl. v. v. te, mi amate, v. — 549. Ḥuqqa ḥuqqah (fumisugium) esto-mihi maerorem-devorans meum, | aegrota facta sum-a te-ego, magnum vas-futile est-tibi onus meum. — 550. Nonne saliens (celeriter) venies in domum, o soci, iterum meum, | cl. v. v. te, mi dux [exercitus], v. — 551. Vir prudens! eras-mihi electus (praestantissimus) tu, |

يارہ ميونيو متّہ چھِنتھم بار چِی			yârah myôñô maṭṭih tshunthain [bâr˘ tsey.
زار بوزتم ون بہ کرتھس مارہ [چِی	٥٥٢	552	Zâr˘ bôztam woñ boh karthas [mârah tsey
ناد لايی ميانہ معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
مرنہ چانی پہ مہ گٗومت شراونس	٥٥٣	553	Marnah chânê poh meh gômut [shrâwanas
پيو مہ تاون خاصہ نوسی ياونس			pev meh tâwan khâṣah nawysay [yâwanas.
پزِّہی نو يارہ مہ مشراونس	٥٥٤	554	Pazzihî nô yârah meh mashrâ-[wanas
ناد لايی ميانہ معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
معرکن منز يارہ اوسهم پادشاہ	٥٥٥	555	Ma'rakan manz yârah ôsham [pâd˘shâh
تارکن منز يتّھہ شوبان آسہ ماہ			târakan manz yiththah shûbân [âsih mâh.
يارہ کن تھاوِ مرنہ چانی گٗوم داہ	٥٥٦	556	Yârah kan thâv marnah chânê [gôm˘ dâh
ناد لايی ميانہ دلدارو ولو			nâd˘ lâyay myânih dildârô wolô.
مرنہ سيتی جور جدّائی گٗچِھن	٥٥٧	557	Marnah sôtî jôr[i] juddâyî gatshan
مرنہ سيتی سنگٔہ وآلنج چھی [دزن			marnah sôtî sangah-wôlinj chhay [dazan.
مرنہ سيتی زو نہ روزان شہپرن	٥٥٨	558	Marnah sôtî zuv naḥ rôzân shah-[paran

mi amice, magnum vas-futile iniectum est-a te-mihi onus a te. — 552. Gemitum audi-mihi; jam ego facta sum-a te-ego occisa a te | cl. v. v. te, mi amate, v. — 553. Morte tua decimus-mensis mihi factus est quintus | ingruit mihi deminutio plane recenti juventuti. — 554. Deceat minime, amice, mei oblivisci, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 555. In pugnis, amice, eras-mihi rex, | inter stellas sic pulcra est luna. — 556. Amice, exaudi! morte tua facta est-mihi pernicies, | cl. v. v., mi amate, v. — 557. Morte parse separantur, | morte saxei animi sunt-tibi ardentes. — 558. Morte vita (vis) non (est) manens pennis primariis, |

ناد لایی میانه معشوقو ولو		nâdˇ lâyay myânih ma'shoqô [wolô.
های مرگو آیه کآتیا سیمتن	٥٥٩	559 Hâi margô âyih kôtyâ sîmˇ- [tan
للناوت ولناوت تم کفن		lallanôwit wallanôwit tim kafan.
میانه یوسفو کیت شی کرتهم [دفن]	٥٦٠	560 Myânih Yûsufô kîti shay kary- [tham dafan
ناد لایی میانه معشوقو ولو		nâdˇ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
های مرگو کیت آییی سروقد	٥٦١	561 Hâi margô kîti âyêy sarvˇ-qad
مول تراوت تم ته ساوت در لحد		môlˇ trôwit tim tih sôwit dar [laḥad.
یوسفنه مرگه کرتهس دادلد	٥٦٢	562 Yûsufạnnih margah karthas dôdi- [lad
ناد لایی میانه معشوقو ولو		nâdˇ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
مرنه چانی رایلن گو شاخ شاخ	٥٦٣	563 Marnah chânê râyilan gav shâkhˇ [shâkh
مرنه چانی پنجرن گومت سوراخ		marnah chânê panjaran gômut [surâkh.
مرنه چانی دادلد دیوانه داخ	٥٦٤	564 Marnah chânê dôdilad dêwânah [dâkh
ناد لایی میانه معشوقو ولو		nâdˇ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
ببره چمن مشکه بربر چهم کله	٥٦٥	565 Babrih chamman mishkah bary [bary chhum kalah

cl. v. v., mi amate, v. — 559. O mors! venerunt quam multa argentea corpora, | postquam (primo) blandi, (deinde) vestes funereas induti hi facti sunt. — 560. O mi Josephe! quam multae res factae sunt-a te-mihi sepultae, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 561. O mors! quam multi venerunt cypressis-similem staturam habentes, | blanditiis amatoriis relictis hi quoque sopiti (quieti dati) in sepulcro. — 562. O Josephi mors! facta sum-a te-ego aegritudine-affecta, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 563. Morte tua pinus (Deodorae) prorsus diffissae sunt, | morte tua fenestris factum est foramen. — 564. Morte tua aegritudine affecti amentes . . . . ., | cl. v. v. te, mi amate, v. — 565. Ocymi rosetum, capillorum nigrorum (canorum?) plenissimum est-mihi caput, |

زلف سنبل چشمه چھم یمبرزله			zulf˘ sombul chashmah chhem [yimbarzalah.
شوبهنی چی قبره پتهه ترآوت زله	٥٦٦	566	Shûbhanay tsey qabrih peṭh trôwit zolah
ناد لایی میانه معشوقو ولو			nâd´ lâyay myânih ma'shôqô wolô.
قبره پتهه گی ابر رحمت زن روان	٥٦٧	567	Qabrih peṭh gay abr-e raḥmat zan rawân
یاره دادی باکه ته بارو دوان			yârah-dâdê bâkạh tạh bârav diwân.
خوار کرتهس عار ما صه چهی یوان	٥٦٨	568	Khâr˘ karthas 'âr˘ mâ ṣô chhuy yiwân
ناد لایی میانه معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô wolô.
انگجه دوی سیت چشمه بادامی کاجن	٥٦٩	569	Ongjih dûy sôty chashmih-bâdâmî kajin
یوسفنه قبره پتهه قربان لجن			Yûsufạnnih qabrih peṭh qorbân lajin.
دوکهه للوان لل ته وآنی یچ تجن	٥٧٠	570	Dôkh˘ lalạwân lel tạh wôñê yats tujin
ناد لایی میانه معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô wolô.
ناله قبر رتنه لاین بده باک	٥٧١	571	Nâlah qabbar raṭnah lôyin baḍdih bâk
در فراق دوست دتن جان پاک			dar firâq-ê dôst˘ dittun jân-e pâk.

cirrus hyacinthus, oculi sunt-mihi narcissi. — 566. Pulcra sint-tibi (deceant te) in sepulcro relicta ornamenta-capitis, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 567. Supra sepulcrum iverunt velut nubes misericordiae volantes, | amici dolore clamores et lamentationes edentes. — 568. Contempta facta sum-a te-ego, misericordia fortasse, domine, est-tibi veniens, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 569. Digitis duobus oculi-amygdalis-similes evulsi sunt-ab ea, | Josephi in sepulcrum stipes missae sunt-ab ea. — 570. De tormentis (erat) blaterans?, lamentationes et soni multi sublati sunt-ab ea, | cl. v. v. t., mi amate, v. — 571. Collo (?) sepulcrum correptum est-ab ea; editi sunt-ab ea magni clamores, | ob separationem amici anima pia efflata est-ab ea.

نکهه نکّهه کرکهه دفّن زیر خاک	۵۷۲	572	Nakhkhah nakhkhah karykhah [daffan zîr-e khâk
ناد لایی میانه معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
کر یه محمودن زلیخا مختصر	۵۷۳	573	Kar yih Maḥmûdan Zulaikhâ [mokhtaṣar
دآدلدّن عاشقن کچ خوش خبر			dôd¹laddan 'âshiqan kits khôsh-[khabar.
دوکهه ته دآدی کس نه گی زیر [و زبر	۵۷۴	574	Dôkh taḥ dôdî kas naḥ gay zîr [ô zabar
ناد لایی میانه معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.
. . . . ون بیچ کتاب	۵۷۵	575	. . . . woñ¹ yats kitâb
فاتحه پرزم جه چهی آخر صواب			fâtiḥah purzum tsah chhuy âkhir [ṣawâb.
سینه سوزان چشم گریان دل [کباب	۵۷۶	576	Sînah sôzân chashm˘ giryân dil [kabâb
ناد لایی میانه معشوقو ولو			nâd˘ lâyay myânih ma'shôqô [wolô.

572. Quam proxime factum est-ab iis sepulcrum sub terra, | cl. v. v. te, mi amate, v. — 573. Facta est haec a Maḥmûdo Zulaikhâ in compendium redacta, | aegritudine afflictis amantibus quam multi (sunt) laeti nuntii! — 574. Tormenta et dolores cui non facta sunt infra et supra? | cl. v. v. te, mi amate, v. — 575. . . . . texti (compositi) sunt multi libri, | initium cognitum est-a me, tibi est-tibi postremo eventus. — 576. Pectus ardens, oculi flentes, animus caro assa (fractus); | cl. v. v. te, mi amate, v.![1])

---

1) In Nr. VIII und IX war die Skandierung handschriftlich nur mit Bleistift, also wohl nicht endgiltig durchgeführt. Es schien aber gerade hier unerlässlich, sie mitzuteilen, weil der Leser bei der sehr freien Metrik sonst vielfach nicht im Stande sein würde, die Band 49, 426 konstatierten Metra herauszufinden. Dass der Autor an das im Übrigen sehr sorgfältige Manuskript nicht die allerletzte Hand hat legen können, zeigt sich auch in manchen Schwankungen der Transkription, die sich im Satz nicht mehr ausgleichen liessen. Über das Manuskript hinauszugehen, ist meist vermieden worden. P. Horn.

Die Casusreste im Hebräischen.

Von

J. Barth.

Das Hebräische, welches den Gebrauch der Casusflexion eingebüsst hat, hat bekanntlich einige Endungen des Nomens erhalten, welche als Reste der uralten semitischen Casusendungen angesehen werden[1]). Es sind dies:

1. Das ּוּ im ersten Komponenten von zusammengesetzten Eigennamen, wie בְּתוּאֵל, פְּנוּאֵל, פְּתוּאֵל, קְמוּאֵל u. a.;

2. das ִי—, das a) gleichfalls als erstes Element von Eigennamenkompositionen erscheint, z. B. זַבְדִּיאֵל, חַנִּיאֵל, אֲחִיטוּב, אֲבִיגַיִל[2]); b) häufiger in appellativen Genitivverbindungen in Poesie ist, wie בְּנִי אֲתוֹנוֹ, שׁוֹכְנִי סְנֶה, מְלֵאֲתִי מִשְׁפָּט u. v. a., wohin auch die Endung der partikelhaft gebrauchten Wörter זוּלָתִי, אַפְסִי u. s. w. gehört. Dieses ִי— ist betont bis auf verschwindend wenige Fälle (Klagl. 1, 1, Hoš. 10, 11)[3]), von denen einer sich noch dazu aus dem bekannten Streben, das Aufeinanderstossen zweier Tonsilben zu vermeiden, erklärt[4]);

3. das וֹ in einigen wenigen appellativischen Genitivverbindungen, z. B. חַיְתוֹ אֶרֶץ, בְּנוֹ צִפּוֹר, בְּנוֹ בְעֹר. Es ist ebenfalls betont;

---

1) Vgl. zur Frage: Böttcher, Lehrgebäude I, 618 ff., Ewald, Lehrbuch[8] S. 535 ff., Olshausen S. 235—6, 622, Gesenius-Kautzsch[26] § 90, k—o, Stade S. 203, König II, 432 f., Philippi, Status constr. S. 97—155, Wright, lectures S. 141—2.

2) Verschieden von solchen Fällen, wo dies *î* Suffix der 1. Person ist, wie in עַזְרִיאֵל, גַּדִּיאֵל, מַלְכִּיָּה u. a. — Äusserlich gleich sind auch die sagenhaften Namen der himjarischen Vorgeschichte عمّيكرب , ملكيكرب , كليكرب (z. B. Ja'qûbî I, 222, 1; 222, 10; 223 M.). Doch wissen wir über das Wesen des 2. Komponenten bei ihnen nichts und müssen sie darum ausser Betracht lassen.

3) Olshausen a. a. O.

4) רַבָּתִי עָם Klagl. 1, 1, nach welchem sich die 2 weiteren Fälle desselben Verses gerichtet haben werden.

4. das ה ָ— des Locativs, welches meist die Richtung „wohin", selten den Ort „wo" bezeichnet. Es ist unbetont.

In Eigennamen sind auch im Phönicischen im ersten Element von Kompositionen die Endungen *î*, *û*, *ô* vorhanden, die den obigen unter 1., 2.a) entsprechen; s. Schröder, Phönic. Gramm. § 77.

In der Beurteilung dieser Endungen herrscht bisher im allgemeinen, wenn auch nicht in den Einzelheiten, Übereinstimmung. Mit Ausnahme Ewald's und des ihm folgenden Dillmann[1]), der das *î* (oben Nr. 2, b) zusammen mit dem im Äthiop. vor dem Genitiv erscheinenden *ă* und dem genitivischen *t* des Saho aus einem „bezüglichlichen Fürwort *jat*" reduciert sein lässt, sehen die Forscher in ihnen ursemitische Casusendungen, die sich angeblich unter dem Schutze der engen Wortverbindung und — soweit es nicht Eigennamen betrifft — in der an Archaismen festhaltenden Poesie sporadisch behauptet hätten, wobei das Bewusstsein von ihrer ursprünglichen Casusbedeutung aber erloschen sei: ה ָ— sei die Endung des ehemaligen Accusativs, י— die des Genitivs. Das ו wird von den meisten als der ehemalige Nominativ beansprucht[2]), indem es als „Verkürzung" oder „Entstellung" aus dem doch daneben hergehenden ו der Eigennamen (oben Nr. 1) angesehen wird; andere hingegen erklären es eben wegen dieser Konkurrenz zweifelnd für ein *â* des Accusativs, geraten aber hierdurch in die neue Schwierigkeit, im Hebr. zwei verschieden geartete Accusativvertreter ה ָ— und ו nebeneinander und in ganz verschiedener Verwendung anzutreffen[3]). Statt des Casusmangels ergiebt sich so eine unleidliche Hypertrophie an Casusresten im Hebräischen, welche eine abweichende Erklärung, wie sie im folgenden gegeben werden soll, gerechtfertigt erscheinen lassen dürfte.

Die Existenz der 3 ursemitischen Casus des Sing. mit den Vokalen *u*, *i*, *a* halte ich an sich für sicher. Wenn von den 3 langen Casusvokalen der Verwandtschaftsnomina vor Genitiven, die das Arabische bietet (*abû*, *-î*, *-â*), nicht bloss das Äthiop. die zwei: *û* . . *â*, sondern das Aram. das *û* (z. B. *'abû*), das Hebr. das *î* (*'abî*) als Reste erhalten hat, so ist es geboten, den Vokalwechsel der beiden nordsemitischen Sprachen entsprechend dem Arabischen aus der Casusbeugung zu erklären und nicht etwa für denselben Vokalwechsel in derselben syntaktischen Stellung zwei verschiedene

---

1) Äth. Gramm.[1] S. 258; 2. Aufl. 289.

2) Böttcher I, 618, Gesenius-Kautzsch, Stade, König, Wright.

3) Olshausen S. 236 bemerkt darüber: „Es kann nur aus *â* entartet sein, und es ist vielleicht dabei auch an eine alte Casusform zu denken Doch hat diese Annahme grössere Schwierigkeiten als die von *î* als Genitiv. Wenn sie unzulässig ist, bleibt die Entstehung des *â* in völliges Dunkel gehüllt". — Philippi S. 153 hält die Frage auch für schwierig, sieht aber auch den *â*-Ursprung als das wahrscheinlichste an und vermutet in ihm eine ältere, in dem ה ָ— eine jüngere Stufe des Accusativs.

Ursachen anzunehmen. Da zu diesen 2 Endungen *u*, *i* des Nordsemitischen noch im Hebräischen selbst der Locativ mit dem Vokal *a* und einer Teilfunktion des arab. Accusativs hinzutritt, so sind schon hierdurch die 3 ehemaligen Casus des Sing. erwiesen. Wichtig ist aber weiter, dass, soweit ich sehe, die babylonischen Tell-al-Amarna-Briefe noch den lebendigen Gebrauch der 3 Sing.-Casus mit denselben Vokalen wie das Arabische aufweisen[1]), und so durch die Übereinstimmung des Nord- mit dem Südsemitischen ihren Gebrauch für das Ursemitische sicherstellen.

Der Quantität nach waren die Casusvokale bei den sogen. Verwandtschaftswörtern und wenigen ähnlichen, wie فُو, פִּי[2]), vor Genitiven nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Sprachen lang (z. B. أَبُو, አቡ, ܐܒܘܗܝ, אֲבִי), weil bei ihnen das Sprachgefühl einen halbvokalischen radikalen Wortausgang annahm, der mit den Casusendungen verschmolz. Alle übrigen Nomina hingegen hatten kurze Casusvokale. Das bezeugen in Übereinstimmung untereinander sowohl die arabische Schrift, in welcher allein diese Casus alle erhalten und deren Quantität bezeichnet ist, mit ihren kurzen Vokalen, als die Quantitätsbehandlung bei den arabischen Dichtern,

1) Man vergleiche z. B. die Briefe des Burnaburiaš an Napḫururia Nr. 7. 10 = L^2 B^7 bei Winckler, die Thontafeln von Tell el Amarna (Keilschr. Bibliothek V) S. 14 f., 22 f., von denen hier nur einige Sätze unter Hervorhebung der Flexionsendungen herausgegriffen werden sollen: Nr. 7, Z. 7 f.: ultu ab-*bu*-ja u ab-*bu*-ka it-ti a-ḫa-mi[-iš] ta-bu-*ta* id-bu-bu „seit mein Vater und Dein Vater mit einander Freundschaft geschlossen"; — Z. 10: u mi-ri-il-*ta* ba-ni-*ta* a-na a-ha-mi-iš . . . ul *ik-lu-u* „und (seitdem sie) schönes Verlangen einander nicht abgeschlagen haben"; — Z. 29—30: a-*bu*-ja aš-šum a-*bi*-ka ul uš-mi-šu-nu-ti „mein Vater hörte sie wegen Deines Vaters nicht an"; — X, 10: a-ka-*la* ul i-ku-ul „Essen ass ich nicht"; — X, 10 ff.: IV ma-*na* uknâ ba-na-*a* ki-i šul-ma-an ga-ti a-na a-*ḫi*-ja ul-ti-bi-la „4 Minen hellen Uknâ-Steins sandte ich als Geschenk meiner Hand"; — Z. 12: u V ṣi-mi-it-*ta* ša si-si-*i* a-na a-*ḫi*-ja ul-ti-bi-la „und 5 Gespanne Pferde habe ich meinem Bruder geschickt"; — Z. 13 ff.: ki-i û-*mu* it-ti-bu mâr ši-ip-*ri*-ja ar-*ku-u* ša il-la-ka šu-ul-ma-*na* ba-*na-a* ma-'-*da* a-na a-*ḫi*-ja u-ši-ib-bi-la „wenn der Tag angenehm (das Wetter kühl) sein wird, wird mein späterer Bote vieles schöne Geschenk meinem Bruder hinbringen" — Z. 15: u mi-n*u-u* ša a-*ḫu-u-a* ḫa-aš-hu a-ḫ*u-u-a* li-iš-pu-ra-am-ma „und was mein Bruder braucht, das möge er schreiben" u. s. w. — Ganz vereinzelte Ausnahmen, wie VII 13 mi-ši-*il* ša ab-bi-ka šu-bi-i-la „sende die Hälfte von dem Deines Vaters —", können gegenüber der regelrechten Verwendung der Casus in diesen babylonischen Briefen nicht ins Gewicht fallen.

2) Der Einfachheit wegen wird weiterhin dieses Wort seiner hebr. Flexion wegen unter den Verwandtschaftswörtern *ab*, *aḫ*, *ḥam* mit verstanden.

als weiter das Äthiopische, welches den Accus., den einzigen erhaltenen Casus, mit kurzem ă bildet, als ferner das Hebräische, dessen unbetontes lokatives ָה ein ursprünglich kurzes ă reflektiert [1]), als endlich der noch erkennbare Zustand der hebräisch-aramäischen Sprachgemeinschaft bei der Suffixansetzung des Nomens, wo die Suffixe zumeist an eine Endung ă, nach allgemeiner Übereinstimmung den Accusativvokal, antreten. Dies Verhältnis der Verwandtschaftswörter mit ihren langen und naturgemäss betonten Casusvokalen zu den übrigen Nomina mit kurzen und ebendarum unbetonten Flexionsendungen erklärt es auch, dass von den ersteren in allen Sprachen auch nach dem Aufgeben der Casusflexion sich Endungen erhielten [2]), von den letzteren hingegen die Endungen, weil kurz und unbetont, sich verloren haben, ausgenommen das ă des Accus. im Äthiop. und Hebr.; behauptet sich ja kurzes ă auch sonst zäher als ĭ und ŭ [3]). Den genannten übereinstimmenden Zeugnissen für die Kürze der Casusvokale kann m. E. die Umschreibung arabischer Eigennamen in nabatäischen Inschriften [4]) und einmal im Nehemja [5]) mit Vokalbuchstaben nicht ins Gewicht fallen [6]); es gab eben kein anderes Mittel, um in dieser rein konsonantischen Schriftart die damals gehörten Flexionsendungen überhaupt zu reproducieren; eine Länge ist damit ebensowenig indiciert, als wenn arab. Eigennamen wie حَاكِم im Syr. regelmässig wie ܚܐܟܡ umschrieben werden.

Kehren wir hiernach zu den hebräischen Nominalendungen zurück, so spricht hinsichtlich des ָה alles, seine Form, seine urspr. Kürze, seine Unbetontheit, seine syntaktische Verwendung dafür, dass es den gemeinsemitischen Accusativ repräsentiert. Dieser Casus hat in der Hauptsache die beiden anderen überdauert, wie sein Fortbestehen sowohl im Hebr., wie im Äthiop., wie vor Suffixen im Hebräo-Aramäischen erweist.

Ebendarum können aber die anderen S. 593 genannten Endungen nicht denjenigen ursemitischen Casusausgängen entsprechen, die man allgemein annimmt:

1. Wegen der Tonverhältnisse. Es ist nicht glaubhaft, dass

---

1) Vgl. z. B. שָׁמָּה = ثَمَّ.

2) Z. B. አቡ, አበ, ܐܒܘ, אֲבִי.

3) Im Äthiop. durchweg, im Hebr. vgl. יִשְׁכָּבֵי mit יִקְטְלוּ, — יִרְאֶנִּי mit יִקְטְלֵנִי u. dgl. m.

4) Z. B. כבטו, מלכו, זידאלהי, תימאלהי u. v. a.

5) גַּשְׁמוּ 6, 6. Dieser Fall (جُشَمُ) ist hier auszuscheiden; er betrifft eine von den obigen zu trennende Flexion, die diptotische.

6) Gegen Nöldeke, der GGA 1871, 888—9 lange Casusendungen annimmt.

von den 3 gleichgebauten vokalischen Endungen *u*, *î*, *a* der letzte unbetont, die beiden ersteren aber betont gewesen wären.

2. Wegen der Quantität. Da das ָה ursprünglich kurz und diese Kürze gemeinsemitisch war, so kann nicht das *î* des zugehörigen Genitivs unwandelbar lang gewesen sein [1]), um von dem dunkeln וֹ ganz zu schweigen.

3. Die Endung וֹ wäre nirgends unterzubringen, wie schon S. 594 erwähnt. Im Nominativ nicht, weil in diesem die Endung, וּ, wie in יְמוּאֵל, בְּתוּאֵל vorliegt; im Accusativ nicht, weil dieser durch ָה vertreten ist.

4. Es wäre gar keine Ursache dafür abzusehen, warum ִי und וֹ sich **n u r v o r f o l g e n d e m G e n i t i v** behauptet haben, während das accusativische ָה, welches der nämlichen Casusreihe angehören soll, sich von dieser Beschränkung im Gebrauch frei gehalten hat.

Die allgemeine Annahme von dem atavistischen Charakter von ִי und וֹ entbehrt ohnehin jeder Stütze. Kein Idiom ausser dem Hebräischen enthält diese Endungen, und andere Formeigentümlichkeiten der hebräischen Poesie, die sich auch oberflächlich wie Archaismen ausnehmen, wie die Formen חָסָיוּ, אֶתָיוּ, יֶחֱסָיוּן, יִבְכָּיוּן, sind in Wirklichkeit Neubildungen pseudoarchaistischen Charakters, die nach der Analogie starker Verba erst im Hebr. entstanden sind.

So sind nun auch die Endungen ִי und וֹ, wie sie erst im Hebr. nachweisbar sind, auch erst auf hebräischem Boden neu gebildet. Es sind **A n a l o g i e b i l d u n g e n d e s H e b r ä i s c h e n** für den Status constructus, **g e b i l d e t n a c h d e m S t a t u s c o n s t r u c t u s d e r V e r w a n d t s c h a f t s w ö r t e r.**

1. Um mit ִי zu beginnen, so enthielt das Hebr. in den Wörtern אָב, אָח, חָם Bildungen, die im Status absolutus konsonantisch endigten, dagegen vor einem Genitiv nach ursemitischer Art auf langen Vokal, im Hebr. speciell auf ִי, ausgingen: אֲבִי, אֲחִי, חֲמִי. Auch פֶּה hatte nur vor folgendem Genitiv langes *î*: פִּי. Dem naiven Sprachgefühl erschien dies nur vor einem Genitv auftauchende ִי als ein für das dem Genitiv vorausgehende Wort geschaffenes **V e r b i n d u n g s m i t t e l** und es bildete demgemäss Analogien. So gingen bei den Eigennamen aus urspr. Verbindungen wie אֲבִימֶלֶךְ, אֲחִיטוּב, אֲחִימַעַץ Analogiebildungen wie עַבְדִיאֵל „Knecht Gottes“, גַּבְרִיאֵל „Mann Gottes“, זַבְדִיאֵל „Gabe Gottes“ u. a. hervor. Und ebenso zogen die appellativischen Genitivverbindungen wie אֲבִי הַנַּעֲרָה, אֲחִי אִמְּךָ, חָמִיהָ mit ihrem scheinbaren „*î* compaginis“ Analogiebildungen wohl zunächst bei anderen Verwandtschaftsnomina,

---

1) Hieran hat **O l s h a u s e n** S. 235—6 schon Anstoss genommen. Die Erklärungsversuche **P h i l i p p i**'s a. a. O. S. 128 und nach ihm **K ö n i g**'s (II, 1 S. 5) können auf sich beruhen bleiben.

wie in בְּנִי אֲתוֹנוֹ, dann aber auch weitere wie שֹׁכְנִי סְנֶה, עֹזְבִי הַצֹּאן, זוּלָתִי קוֹל u. v. a. nach sich.

2. Nur in Eigennamen hatte sich das nominativische ו der Verwandtschaftswörter behauptet: z. B. אֲחוּמַי, חֲמוּטַל, wohin wohl auch חַמּוּאֵל 1. Chr. 4, 26 trotz des Dageš zu rechnen ist. Daher sind auch nur bei den Nomina propria Analogieformen wie בְּתוּאֵל, קְמוּאֵל, נְמוּאֵל u. a. entstanden.

3. Weit seltener als das *î* in appelativischen Verdindungen ist das ו vor Genitiven. Es entspricht ursemitischem *â* und ist von den Accusativen أَبَا, أَخَا der Verwandtschaftswörter im Status constructus, welche nur vor einem Genitiv ein *â* (= hebr. ו) aufwiesen, ausgegangen. Der lebendige Gebrauch dieses Casus hat zwar schon vor den uns zugänglichen Litteraturzeiten des Nordsemitischen aufgehört, seitdem im Hebr. der Genitiv auf *î*, im Aram. der Nominativ auf *û* sich bei diesen Wörtern allein festgesetzt haben. Wir können aber gleichwohl den lebendigen Gebrauch dieses Casus in der Zeit der hebräisch-aramäischen Sprachgemeinschaft noch bestimmt nachweisen: eben aus der Stat.-constr.-Form des Accusativs von *'aḫ* und *ḥam*: أَخَا, حَمَا [1]) hat das Hebräisch-Aramäische gemeinsam das Feminin *'aḫâ* + *t* = אָחוֹת ܚܳܬܳܐ, *ḥamâ* + *t* = חָמוֹת, ܚܡܳܬܳܐ gebildet. Zur Zeit der Entstehung dieser Formen muss der Accusativ dieser Verwandtschaftswörter also noch in ansehnlichem Gebrauch gewesen sein [2]). Nach diesem hebr. Accusativ אָבוֹ [3]), אָחוֹ, חָמוֹ entstanden wohl zunächst wieder Analogien wie בְּנוֹ פְּעוֹר, בְּנוֹ צִפּוֹר und dann noch ganz vereinzelte wie חַיְתוֹ יַעַר, חַיְתוֹ אֶרֶץ, welche aber, entsprechend dem frühen Absterben des Prototyps, auf wenige Fälle beschränkt blieben.

Es ist nicht Zufall, dass בֵּן das einzige Nomen ist, welches mit beiden vokalischen Ausgängen ִי— und ו zugleich vorkommt und eins von den nur 3 Substantiven, welche überhaupt mit dem ו überliefert werden. Es war eben zu allernächst der Analogiewirkung der Verwandtschaftswörter ausgesetzt.

Die hebräischen Vokalendungen der Appellative stellen also z w e i g a n z v e r s c h i e d e n e Arten von Casusresten dar:

---

1) Diese Wörter standen naturgemäss meist in Genitivverbindung.

2) Auch das bislang dunkle *â* der ersten Silbe in ܐܳܒܽܘܟ, ܐܳܚܽܘܟ dürfte sich daraus erklären, dass das Suffix der 1. Person an den Accusativ — wie alle Suffixe bei den übrigen Nomina — antrat und bei dem Aufeinanderstossen von *â* . . *î* das *â* auf die erste Silbe „umsprang"; Verwandtes weist das tunesische Vulgär-Arabische auf.

3) Davon wohl: אָבִוי „o mein Vater!" Spr. 23, 29.

a) ָה— ist allein ein Überrest der alten Casusflexion der gewöhnlichen Nomina, deren Accusativ. Es ist kurz und unbetont, wie es die 3 Sing.-Casus gewesen sind.

b) ִי— und ו sind innerhebräische Analogiebildungen nach dem Genitiv und Accusativ der Verwandtschaftswörter in deren Stellung vor dem Genitiv, wo diese allein auf *î*, *â* (ו) ausgingen.

So entfällt die Schwierigkeit der ungleichen Längen- und Betonungsverhältnisse von ָה— einerseits, ִי—, ו andererseits; das ו hat neben den anderen Endungen seinen natürlichen Platz; es finden der Gebrauch von ִי— , ו n u r v o r G e n i t i v e n und ihr Vorkommen nur im Hebräischen durch diesen sekundären Analogieursprung ihre natürliche Erklärung.

Über das Alter von Bhāskararāya oder Bhāsurānandatīrtha, Sohn von Gambhīrarāya-Dīkshita.

Von

Theodor Aufrecht.

Bhaṇḍarkar in seinem Report of 122 MSS., datiert Bombay, 7. Juli 1880, Nummer 50, giebt das Alter des Kommentars zum Lalitasahasranāman nach seiner Handschrift als Saṃvat 1685 an. Dieser Bestimmung liegt die Buchstabenbezeichnung **मोद्क्काया** zu Grunde, die sich auch in Lālmitra's Notices 2287 findet. Aber nach dem System von Whish ergiebt sich die Zahl Saṃvat 1785, also nach unserer Zeit 1728. Ein Beweis für dieses spätere Alter ist auch der folgende Umstand. Umānandanātha, ein Schüler von Bhāsurānandanātha, hat seine Schrift Hṛidayāmṛita im Jahre 1742 verfasst. Sieh Stein's Catalogue p. 226.

Maschallah.

Eine Bemerkung zu der im Fihrist I, 273 gegebenen Deutung seiner hebräischen Namensform Mîśâ.

Von

L. H. Burnstein.

Schon vor drei Jahren, als ich zum ersten Male die Stelle im Fihrist über Maschallah mit der dazu gehörigen Note Flügels las, machte ich mir zu der Frage Flügels: „Woher sie (die Araber) die Deutung[1]) durch يكثرو „er wird zahlreich" genommen haben", folgende Notiz:

Die Araber haben מנשה mit seinem Bruder אפרים verwechselt (was übrigens nach der Bibel ja auch von dem Patriarchen Jacob, allerdings absichtlich, geschah, Gen. 48, 14 f.), dessen Etymologie von פרה ja Gen. 41, 52 gegeben ist und mit welcher ثرا, يثرو (und ثرى, يثرى) sich vollständig deckt. —

Als ich darauf die Konjektur Steinschneiders in seinem Werke Hebräische Übersetzungen —: מבשר las[2]), wurde ich nur in meiner Ansicht bestärkt, da die seinige gegen die ausdrückliche Erklärung des Fihrist يكثرو verschlägt. Seine Wiederholung aber in dieser Zeitschrift Band 53, p. 440, Anm. 2 veranlasste mich nun, gemäss dem eignem Wunsche des hochverehrten Autors zu Beginn seines Aufsatzes, meine Meinung zu äussern. Ich möchte noch zur Entschuldigung en-Nedîms hinzufügen, dass einem Araber, der die Stellen Gen. 48, 19. 20 und Deut. 33, 17 nur in (arab.) Übersetzung kennt, sehr wohl die beiden Namen etymologisch synonym erscheinen können.

Vielleicht ist aber die Verwirrung infolge eines andern Umstandes entstanden. Es ist nämlich möglich, dass Maschallahs Vater אפרים hiess (cf. ابن ابرى bei Ahlwardt, Catal. Mss. Ar. Berl. V, 5876), also מנשה בן אפר' = ميشى بن افرى, wobei die Erklärung des Vaternamens dem Sohne untergeschoben wurde.

Wie dem sei, die Zuverlässigkeit des Fihrist, erhält auch hier, trotz des Versehens, eher eine Bestätigung.

1) Scil., des Namens ميشى = מנשה.

2) p. 599.

Die Śu'ûbijja unter den Muhammedanern in Spanien[1]).

Von

Ignaz Goldziher.

Wie im Orient, so bestand auch in Spanien das muhammedanische Gemeinwesen neben dem erobernden arabischen Volkselement, aus breiten Schichten jener Eingeborenen, welche mit dem ihnen durch die Gewalt des Schwertes beigebrachten Islam auch arabische Bildung und Sitte annahmen.

So wie im Osten das hochmütige Vorherrschen der erobernden Rasse die Bewegung der Śu'ûbijja hervorrief[2]), waren auch im Westen die Bedingungen zu einer ähnlichen Reaktion der nichtarabischen Elemente durch die Thatsachen der Geschichte gegeben. Allerdings sind die litterarischen Kundgebungen derselben innerhalb des Islam in Spanien viel spärlicher zu Tage getreten als im Osten, wo die Reaktion des nichtarabischen Elementes durch kräftige nationale Überlieferungen und durch eingreifende politische Ereignisse mächtig gefördert wurde. Es scheint, dass man sich für diese litterarische Bewegung auch ausserhalb der muhammedanischen Welt interessiert hat[3]).

Trotzdem aber über eine spanische Śu'ûbijja nicht viel Daten vorliegen, habe ich es für nicht unwichtig gehalten, die Spuren derselben, als Nachtrag zu meiner Arbeit über die östliche Śu'ûbijja, nachzuweisen.

1) Die nachfolgende Abhandlung wurde dem XII. Internationalen Orientalistenkongress in Rom (Oktober 1899) vorgelegt.

2) Diese haben wir in den Muhammed. Studien I, 143 ff. ausführlich erörtert.

3) Sehr bemerkenswert ist die von 'Alî al-Murtaḍâ aufbewahrte Nachricht des Ġâḥiẓ, dass Jûnus b. abî Farwa, ein Mitglied des Kreises des Baśśâr b. Burd, für ein die arabische Rasse herabsetzendes Buch vom griechischen Kaiser ein Honorar erhalten haben soll: وعمل يونس بن ابى فروة كتابا فى مثالب العرب وعيوب الاسلام بزعمه وصار به الى ملك الروم فأخذ منه مالا; Al-ġurar wal-durar (Teheran 1277) 51, 6. Eṣ ist sehr leicht möglich, dass dies tendenziöse Verleumdung des in religiöser Beziehung übel beleumundeten Mannes ist.

I.

Über die nicht arabischen Elemente des Islam in Spanien hat Dozy in seiner „Geschichte der Mauren in Spanien“ so eingehend abgehandelt, dass es unnötige Wiederholung wäre, hier mehr als das eine vorauszusenden, dass es im Ganzen zweierlei in ethnischer Beziehung verschiedene Bestandteile waren, die infolge der Eroberung zu den arabischen und berberischen Elementen des spanischen Islam hinzukamen: a) die Muwalladûn d. h. die zum Islam bekehrten christlichen Spanier, b) die Ṣaḳâliba, „Slaven“[1]), wie man diesen Volksnamen gewöhnlich übersetzt, aber in weiterem Sinne Kriegsgefangene und Sklaven aus den verschiedensten nördlichen Völkern[2]), die unter den arabischen Herrschern in Spanien als *'ulûǵ*[3]), eine Art von Mamlûken, dienten[4]).

---

1) *Al-ṣaḳâliba* wird bei Râġib al-Iṣfahâni (Muḥâḍarât al-udabâ' II, 242) auch als christliche Sektenbenennung angeführt: الصقالبة يُقِرّون بالخالق ويسمّونه نعم (so) وكان له ولد فغرقت الدنيا ولم يبق الّا ابن اللّه (كأنّهم يعنون نوحًا). Der Gottesname نعم entspricht dem slavischen Bog. Die Notiz bezieht sich wohl auf Bogumilen oder ähnliche südslavische Sekten, vgl. Zapiski der archäolog. Gesellsch. St. Petersburg XII (1899) p. XV.

2) Sa'adia übersetzt *Aśkenâz*, Gen. 10, 3, mit אלצקאלבה̈. Vgl. Ibn Chaldûn, Geschichtswerk II, 10: ووقع فى الاسرائيليّات ان توغرما هم الخزر وان اشكناز (اشكنان, Leidener Handschr. 432, Warner, fol. 4 b اشبان, ed.) هم الصقالبة وان ريفات هم الافرنجة ويقال لهم برنسوس. Nach dem Karäer David b. Abraham (bei Neubauer, Journ. asiat. 1862, I, 382 n. 1) gehören die Franken zu Aśkenâz ومنه قبائل الافرنج.

3) Maḳḳarî, II, 335, 15.

4) Daher werden auch die Hausbeamten reicher Herren, ganz ohne Rücksicht auf ihre Abstammung, mit diesen Namen benannt. In den moralischen Erzählungen des R. Nissim aus Kairawân (1030) heissen die Diener eines begüterten Privatmannes (Nathan de-Ṣûṣîthâ): אלצקאלבה; s. den Text bei Harkavy, Steinschneider-Festschrift 22 (hebr. Teil). In einem fälschlich dem Maimonides zugeschriebenen jüdisch-arabischen Kommentar zum Buche Esther (gedruck) Livorno 1759 per Antonio Santini) werden die Sârîsîm (Esth. 1, 10; 2, 14. 15t als صقالبة übersetzt; fol. 12 a (= الصقالبة) פלמא וצלו אליהא אסקאלבא אתזיינת ואתנצׄפת ואתבהאת ואכׄאדת (= واخذت) אלמראיא פי ידהא. Auch in dem angehängten Purim-Pijût werden die Sârîsîm, die die Königin Waschti holen sollen, so genannt; fol. 74 a 13. Strophe. לו תרידו נוריהא. באתׄיאבאן (باثياب) מנזועא. חין נאמר נאתיהא. במראסל מפזועא. ואסקאלב מסגועא.

Die Amalgamierung dieser fremden Bestandteile mit dem arabischen Volkstum und der arabischen Bildung war sehr rasch vollzogen. Die Muwalladûn stehen entweder im regelmässigen Verhältnis von Mawâlî innerhalb des Organismus der grossen arabischen Familie, oder sie lassen auch diese Formalität vollends fallen, indem sie sich einen regelrechten arabischen Stammbaum beilegen. Wir haben bereits anderswo ein Beispiel dafür angeführt, was man unter dem Ausdruck *saḥḥaḥa nasabahu*, *taṣḥîḥ al-nasab*, die Anpassung oder Richtigstellung der Genealogie, zu verstehen habe[1]). In Cordova erfreute sich grossen Ansehens das Geschlecht der Banû Muġîṯ, die von Muġîṯ, dem Eroberer Cordovas, abstammten. Dieser selbst wird als Rûmî bezeichnet, den der omajjadische Chalîf 'Abdalmalik b. Merwân zusammen mit dem Prinzen und nachmaligen Chalifen al-Walîd erziehen liess. Kein Mensch dachte aber bei den Banû Muġîṯ daran, dass sie nicht urarabischen Geschlechtes, sondern Abkömmlinge eines griechischen Kriegsgefangenen seien. Es wurde einfach die Genealogie ihres Ahnen „zurechtgelegt“ und in direkter Linie sogar auf den ġassanidischen König Ǵabala b. al-Aiham zurückgeführt: وليس بروميّ على الحقيقة وتصحيح نسبه أنّه مغيث بن الحارث بن الحُوَيْرث بن جبلة بن الأيهم الغسّانيّ (Makkarî II, 6, 3 v. u.). Wie es solchen Muwallad-Familien gelang, in der durch die Araber ausgeübten Regierung die höchsten Stellungen einzunehmen, so liefern sie auch der arabischen Litteratur, besonders auch der muhammedanischen Wissenschaft in Spanien einige ihrer berühmtesten Vertreter. Es genügt ja, einige der besten Namen zu nennen: den grossen Traditionarier und Exegeten Baḳî b. Machlad aus Cordova[2]), der Schüler des Aḥmed b. Ḥanbal war und den Dichter und Theologen Abû Muḥammed ibn Ḥazm. Seine fanatische Polemik gegen alle dogmatischen und ritualistischen Richtungen, die mit seiner auf die Tradition gegründeten theologischen Methode im Widerspruch standen, lässt uns in diesem grossen Vorkämpfer der muhammedanischen Orthodoxie kaum den Urenkel eines christlichen Spaniers vermuten[3]). Auch der als Imâm der Philologie in Andalusien anerkannte Abû Merwân 'Abdalmalik b. Sarrâǵ aus Cordova (st. 489) war ein Muwallad. Trotzdem seine Familie im Maulâ-Verhältnis zu den Omajjaden stand, versuchte er es, sich als einen Stammaraber vom Geschlecht des Kelb ibn Wabra auszugeben[4]).

Ähnliches gilt auch vom Ṣaḳlab-Elemente. Wenn auch diese Mamlûken des muhammedanischen Spanien nicht in dem Sinne wie

1) Muhamm. Stud. I, 140, 15.
2) Über seine Abstammung s. ZDMG. 20, 598.
3) Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II, 215.
4) Ibn Baškuwâl Nr. 771.

die eigentlichen Muwalladûn, in das Volkstum der Eroberer aufgingen, so haben sie doch an dem von den Arabern in Spanien begründeten Kulturleben vollen Anteil genommen. Der in die politische Bewegung seiner Zeit tief eingreifende Ǵaudar, ein am Hofe des Ḥakam II. dienender Slave, war ein tiefer Kenner der arabischen Philologie [1]) كان يتحقّق بعلم العربيّة والتدقيق لمعانيها. Noch mehr Rühmendes wird dem Fâtin nachgesagt, einem Ṣaḳlab am Hofe des Almanzor ibn abî 'Âmir. Derselbe konnte sich mit dem bewunderten Ṣâ'id, der am Hofe Almanzors die Erinnerung an den berühmten Philologen al-Ḳâlî verdunkeln sollte, in gelehrte Disputationen einlassen, in denen er den Gegner besiegte, ja sogar zu Schanden machte. Als Fâtin starb, fand man in seinem Nachlass eine Bibliothek von kritisch behandelten Texten, die Zeugnis von seiner gelehrten Beschäftigung ablegten. Solcher Beispiele gab es — so setzt unsere Quelle hinzu — zu jener Zeit in Cordova eine ganze Menge unter den Stammesgenossen des Fâtin [2]). Freilich wurden diese Leute von den stolzen Stammesarabern von oben herab angesehen. Dies veranlasste einen von ihnen, Ḥabîb, den Ansprüchen der Ṣaḳlab, als gleichberechtigte Faktoren der arabischen Bildung anerkannt zu werden, in einem eigenen Werke Gewicht zu verleihen: كتاب الاستظهار والمغالبة على من انكر فضائل الصقالبة [3]). Um die Vorzüge dieser Rasse den stolzen Arabern gegenüber in ein günstiges Licht zu setzen, wurden in dieser Schrift jene Angehörigen der Ṣaḳlab-Rasse bekannt gemacht, die sich in gebildeten Bethätigungen, als Gelehrte, Dichter, Schöngeister einen guten Namen erwarben. Die geschichtlichen Mitteilungen wurden durch eine Anthologie aus den Dichtungen und sonstigen geistigen Leistungen hervorragender Ṣaḳâliba illustriert [4]).

Es ist dies wohl der erste Ansatz — Ḥabîb lebte noch zur omajjadischen Zeit — zu einem litterarischen Versuche im Sinne der Tendenzen der Śu'ûbijja. Insofern jedoch die Ṣaḳlab-Apologie nicht mit einem Angriff auf die herrschende Rasse verbunden war, gehört die Schrift Ḥabîb's nicht völlig in diese litterarische Gruppe. Eigentliche śu'ûbitische Tendenz kommt im Kreise der Muwalladûn zur Ausprägung.

Solche Bestrebungen, die freilich, soweit wir uns aus der Litteratur belehren können, nicht gar zu häufig zu Tage traten, liessen sich ganz gut mit muhammedanischer Rechtgläubigkeit und orthodox-theologischer Gelehrsamkeit vereinigen; ganz im Gegensatze zu der verwandten Richtung im östlichen Islam, wo die Vertreter der Śu'ûbijja in der Regel unter Ketzern und Zindîḳen zu

1) Ibn al-Abbâr, Takmila Nr. 17.
2) al-Maḳḳarî II, 57 oben.
3) Takmila Nr. 89.
4) al-Maḳḳarî II, 57, 5; Takmila Nr. 1212.

finden sind[1]). Hier in Spanien ergreift ein Schüler des berühmten mâlikitischen Faḳîh Saḥnûn, Muḥammed b. Salmân al-Mu'âfirî (st. 295 in Saragossa), dessen Grossvater, Talîd, sich durch Anschluss an einen Angehörigen des arabischen Stammes Mu'âfir, erst Bürgerrecht in der arabischen Gesellschaft erwarb, die Partei seiner Stammesgenossen und bekundet viel Eifer in der Vertretung des Ansehens der spanischen Neumuhammedaner[2]). Und unter 'Abderraḥman III. begegnet uns ein gelehrter Ḳâḍî in Huesca, Abû Muḥammed 'Abdallâh b. al-Ḥasan (st. 335) als vollendeter Śu'ûbit. Er hatte nach Beendigung seiner Lehrzeit in Cordova viel Studienreisen bis nach Afrika hinein unternommen, und in seine Heimat zurückgekehrt, erfreute er sich bald grossen Ansehens bis in die höchsten Kreise. Selbst der Chalife wohnte seinen Vorträgen bei (وهو يقرأ عليه ويسمع منه) — nicht eben eine Seltenheit unter den spanischen Omajjaden. Abû Muḥammed soll übrigens ein sehr hochmütiger, unverträglicher Mensch gewesen sein. Unter den ihn besonders kennzeichnenden Eigentümlichkeiten erwähnt man seine fanatische Vorliebe für die nichtarabische Rasse; er suchte die Bedeutung der Araber herabzusetzen und studierte jene Nachrichten aus den Überlieferungen des arabischen Altertums, welche schmähliche Momente enthielten, — was man maṯâlib nennt[3]).

Ob er dieser Sinnesrichtung auch litterarischen Ausdruck gab, ist nicht bekannt. Aber es scheint, dass die Zeit für eine kraftvolle litterarische Bekundung der Reaktion des Muwallad-Elementes gegen die fast als selbstverständlich geltende Ansicht von der Superiorität der Araber erst nach dem Sturz des arabischen Einheitsstaates in Spanien herangereift war, als das blühende Reich Al-Hakams und Almanzors sich unter kleine Dynasten teilte. In Cordova wird die Herrscherwürde zum Spielball in der Hand slavischer Prätorianer; im Osten und Norden sehen wir Ṣaḳâliba und Muwalladûn als selbständige Fürsten an der Spitze der Herrschaft von neubegründeten kleinen Staaten.

Aus einem dieser neuen politischen Gemeinwesen hören wir auch eine kräftige śu'ûbitische Kundgebung, deren litterarische Nach-

---

1) Der Ṣâḥib Ismâ'îl ibn 'Abbâd sagte: لا ادرى احدا يفضّل العجم على العرب الّا وفيه عرق المجوسيّة ينزع اليه. 'Alî b. Ẓâfir, Badâ'i' al-badâ'ih (Margin. zu Ma'âhid al-tanṣîṣ, Kairo 1316) I, 56.

2) Ibn al-Faraḍî Nr. 1174: وكان شديد العصبيّة للمولّدين.

3) Ebendas. Nr. 685: شديد العصبيّة للمولّدين متنقّصا للعرب حافظًا لمثالبها (ed. Codera المثالها).

wirkung wir bis ins 7. Jahrh. hinein verfolgen können. Wir meinen die Streitschrift des Abû 'Âmir ibn Garcia an Abû 'Abdallâh b. al-Ḥaddâd. Der Zweck dieses Sendschreibens, das in einer einzigen Handschrift der Escorialbibliothek erhalten ist[1]), ist der Nachweis des Vorranges der Nichtaraber über die Araber.

Da dies Sendschreiben das einzige bis zum heutigen Tage erhaltene umfangreiche Dokument spanischer Śu'ûbijja ist, wird es nicht unwillkommen sein, wenn wir es seinem hauptsächlichen Inhalte nach hier vorlegen. Die Möglichkeit dazu verdanke ich der Güte des Herrn Louis Barran Déhigo, der sich durch Vermittlung des Herrn Prof. Hartwig Derenbourg der Mühe unterzog, für mich eine photographische Aufnahme der Risâla nach der Escorialhandschrift zu besorgen.

Der Verfasser dieser Streitschrift war ein spanischer Muwallad von christlichem Stamme. Dies ist aus seinem eigenen Bekenntnisse, das wir gleich kennen lernen werden, ersichtlich. Und auch in der spätesten gegen den Verfasser gerichteten polemischen Schrift, wird seine christliche Abstammung mit besonderem Nachdruck verhöhnt:

„Wer ist es denn, der den Rang der Araber herabzuwürdigen strebte,
durch das, was er an Ungereimtem dem Papier anvertraute?
„Fragt man wer dies sei, so hört man: „Ibn Garcia"; fürwahr ein
gar sauberer Adel ist es, dass die Christen seine Sippe sind;
„Von ihnen hat er Verstocktheit und Rohheit erlernt; darum ist
er selber roh, und ungeschlacht seine Rede" [2]).

Allerdings wird sich diese letztere Beschuldigung bald als ungerecht erweisen; dagegen spricht auch der öffentliche Beruf, die offizielle Verwendung des Verfassers der Streitschrift. Biographische Nachrichten über Ibn Garcia stehen uns nicht zur Verfügung. Durch Balawî erfahren wir, dass er die Nisba البشكنسي führte, dass also sein Geschlecht aus dem spanischen Baskenland stammte. Aber nicht in diesem vom Islam nur spärlich beeinflussten Teil der Halb-

1) Derenbourg, Les Manuscrits arabes de l'Escurial I, Nr. 538 (10) fol. 26r—29r: رسالة خاطب بها ابو عامر بن غرسية ابا عبد الله بن الحدّاد يعاتبه فيها ويفضّل العجم على العرب.

2) Al-Balawî, Alif-Bâ I, 350, 19 ff.;

وايضا فمن هذا الذى رام حطّهم ✿ بما خطّ من سُخْفٍ تَضَمَّنَهُ صُحْفُ
اذا قيل مَنْ قالوا ابنُ غَرْسِيَةٍ كَفَى ✿ بِهِ شَرَفًا أَنَّ النّصارى له إِلْفُ
تَعَلَّمَ مِنْهُم قَسْوَةَ القَلْبِ والجَفا ✿ ولكنّه جافٍ ولفظٌ له جِلْفُ

insel ist der Schauplatz seiner Thätigkeit. Er wird als Śâ'ir, häufiger noch als Kâtib bezeichnet, woraus man schliessen kann, dass er mit seiner in den Künsten des arabischen Stiles gewandten Feder im öffentlichen Staatsdienste stand. Seine Blütezeit ist um die zweite Hälfte des 5. Jahrh. anzusetzen; denn Abû 'Abdallâh b. al-Ḥaddâd, an den die hier zu behandelnde Epistel gerichtet ist, war Hofdichter des Mu'taṣim b. Ṣomâdiḥ, Fürsten von Almeria[1]), der 443—484 regierte. Ob Ibn Garcia selbst im Dienste desselben Staates stand, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Einige Zeit hat er jedenfalls in Denia gelebt. Dies folgt aus einer Angabe des Ibn al-Abbâr im Mu'ǵam nr. 272, wo unter den biographischen Daten des Abu-l-'Abbâs al-Ǵezîrî gesagt wird: „Er stammte aus Ǵazîrat Śukr und wohnte in Denia, wo er Erzieher des Aḥmad, Sohnes des Abû 'Âmir ibn Garcia, des Kâtib war" وكان بها يؤدّب ابا جعفر احمد بن (ابى) غرسية الكاتب.

Entscheidend für die Bestimmung des Aufenthaltsortes und Wirkungskreises des Ibn Garcia wäre jene Stelle seiner Epistel, in welcher er von dem Fürsten spricht, in dessen Diensten er stand. Er bezeichnet ihn als: علقنا الربيج معزّ الدولة شهمنا الرئيس وسهمنا النّفيس قَبْل الأُمم وسَيْل الأَمم مَعْنى المعانى ومَغْنى المغانى ذى الرياسة السّاسانيّة والنقّاسة النفسانيّة. Den Namen dieses Fürsten, dessen innere und äussere Bedeutung wohl nicht auf der Höhe des in diesen hyperbolischen Epithetis gespendeten Ruhmes stand, nennt er nicht ausdrücklich. Es ist möglich, dass er den Mu'taṣim ibn Ṣomâdiḥ meint; andererseits ist es kaum anzunehmen, dass das Epitheton معزّ الدولة den Namen des Sohnes desselben, 'Izz al-daula birgt, der als letzter Teilfürst von Almeria vor der Eroberung des Reiches durch die Almoraviden i. J. 484 für ganz kurze Zeit seinem Vater in der Regierung folgte.

Soviel scheint also sicher zu sein, dass Ibn Garcia, ob nun in Denia oder Almeria, jedenfalls in jenem Teile Spaniens lebte und wirkte, wo zur Zeit der mulûk al-ṭawâ'if nicht das arabische, sondern das Ṣaklab-Element sehr stark war, stellenweise sogar die Oberhand hatte. Dies erklärt uns auch den freien Mut, mit dem er gegen das Dogma von der politischen und intellektuellen Hegemonie des Arabertums zu Felde zieht, die rücksicht- und furchtlose Sprache, die er gegen das vorherrschende Element des Islam führt. In einem Gemeinwesen, an dessen Spitze Leute von arabischem Stamme die Herrschaft inne hatten, wäre ein öffentlicher

---

1) Maḳḳ. II, 179 (vgl. Derenbourg l. c.).

Beamter, der einen so kühnen Angriff gegen das Arabertum wagt, wohl nicht unbehelligt geblieben. In der That äussert zwei Jahrhunderte nachher al-Balawî sein Erstaunen über die Schonung, deren sich der fâsiḳ und Zindîḳ I. G. erfreuen durfte. „Man muss nicht wenig verwundert sein — sagt al-Balawî — über die Männer jener Zeit, wie sie bei diesem Ärgernis ihre Ruhe bewahren konnten und dadurch jenen Frechling in seiner Kühnheit gleichsam bestärkten. Wie konnten sie ihn auch nur seinen Speichel ruhig schlucken, ihn und seine Sippe in aller Freiheit leben lassen? .... Man kann nichts anderes voraussetzen, als dass ihnen diese Lügenepistel nicht bekannt wurde; dass der Verfasser die Autorschaft von sich ablehnte, die Schrift insgeheim unter seinen Freunden und Gesinnungsgenossen verbreitete, und dass sie erst nach seinem Tode öffentlich wurde [1]). Dann erst haben sie die Leute, denen sie zu Gesichte kam, widerlegt. Auch dies ist möglich, dass er Busse gethan und diese seine Sinnesrichtung verlassen habe. Gott kennt das Innere und was des Menschen Brust verbirgt“ [2]).

II.

Wir gehen nun an die Analyse der Streitschrift selbst.

Neue Gesichtspunkte hat Ibn Garcia dem in seiner Risâla ausgesteckten Thema nicht abgewonnen. Es waren ihm wohl die Śuʿûbijja-Schriften des Ostens mindestens in der Reproduktion ihrer Hauptargumente bei al-Ǵâḥiẓ und Ibn Ḳuteiba zugänglich und aus ihnen hat er wohl die Hauptsachen seines Ideenganges geschöpft. Selbst produziert hat er nur die formellen Momente seiner Streitschrift. Mit der Anwendung derselben rhetorischen Form, war ihm auf diesem Gebiete aus dem gegnerischen, d. h. schuʿûbitenfeindlichen Lager, vorangegangen der Makamendichter Aḥmed b. al-Ḥusein al-Hamadânî (st. 398), Lehrer des Abu-l-Ḥusein ibn Fâris, der die Anregung zur Polemik gegen die Śuʿûbijja [3]) sicher von diesem Meister empfing. Al-Hamadânî benutzt die Gelegenheit eines Briefes an den Raʾîs Abû ʿÂmir über das persische Sadaḳ-Fest [4]) zu einer ausführlichen Zurückweisung der suʿûbitischen Ansprüche und zur Darlegung der Vorzüge der Araber über die ʿAǵam. Diese Abhandlung [5]) muss der Litteratur der Widerlegung der Śuʿûbijja hinzugefügt werden, wie sich denn al-Hamadânî auch sonst in der Bekämpfung der Ś. bethätigte [6]).

---

1) Von der Unrichtigkeit dieser Voraussetzung werden wir uns weiter unten überzeugen.

2) Kitâb Alif-Bâ I, 353.

3) Muhammed. Studien I, 213 ff.

4) ibid. 210 Anm.

5) Rasâʾil (ed. Stambul) 120; beginnt: نحن اطال اللّه بقاء الشيخ اذا تكلّمنا فى فضل العرب على العجم وعلى سائر الأمم.

6) Bei ʿAlî b. Ẓâfir (Badâʾiʿ al-badâih I, 55) erzählt Hamad., dass am Hofe

Ibn Garcia entwickelt also in seinen Angriffen auf die arabische Rasse und seiner Rühmung der Nichtaraber dieselben historischen und ethnographischen Motive, die uns aus den šu'ûbitischen Fragmenten der ostislamischen Litteratur geläufig sind[1]). Freilich treten sie bei ihm mit grösserem rhetorischen Pomp auf; die Hilfsmittel der höheren Stilgattung, die ein Kâtib des 5. Jahrh. anwandte, verleihen seiner Darstellung zuweilen die Farbe der Satire, deren die in Bezug auf die stilistische Kunst nüchternere, in ihrer Haltung mehr objektive Polemik der östlichen Šu'ûbijja noch entbehrt. Die šu'ûbitische Flugschrift des Ibn Garcia ist ja eine Risâla, ein Sendschreiben mit individueller Adresse; er wendet in derselben alle jene Kunstgriffe an, Antithesen, Wortspiele, Anspielungen auf litterarische und historische Daten u. a. m., die der kunstgerechten Risâla ihren Charakter verleihen. In die bunte Hülle dieser Kunstform kleidet er nun jene einfachen Motive, welche seit jeher das eiserne Inventar der araberfeindlichen Auslassungen gebildet hatten. Nur darin unterscheidet er sich von den östlichen Gesinnungsgenossen, dass er den Kreis der gerühmten Nichtaraber, mit denen im Osten namentlich das iranische Element gemeint war, den spanischen Verhältnissen entsprechend, auf Rûm und auf Banu-l-aṣfar ausdehnt.

Vor allem sind es die Naturanlagen der beiden rivalisierenden Gruppen, die er einander gegenüberstellt; die hellfarbigen Nichtaraber rühmt er hoch über die braunen Kerle der Wüste, die freilich wieder in dieser Gesichtsfarbe ihren eigenen Ruhmestitel suchten[2]). *Aṣhab*[3]), *aškar* sind die beliebten Farbenbezeichnungen, die er in solchem Zusammenhange der „Rabenfarbe" der Araber entgegen-

des Isma'îl b. 'Abbâd einmal ein *Šâ'ir min al-'aǵam* erschien und eine die persische Rasse auf Kosten der Araber rühmende Kaṣîde vortrug. Auf Aufforderung des Vezirs improvisierte der dabei anwesende Hamad. ein Gedicht zur Widerlegung des Persers. Beide Gedichte werden in unserer Quelle mitgeteilt.

1) Es ist bemerkenswert, wie viele dieser Momente bereits in jenen Gedichten des Abû Nuwâs erwähnt sind, in welchen er die feingebildeten Perser auf Kosten der rohen Beduinen rühmt, Al-fakâha wal-itinâs fî muǵûn Abî Nuwâs (Kairo 1316) 94—100.

2) Einige Verse, bei TA s. v. خضر.

3) Muh. Stud. I, 136, Anm. 5. Diese Farbe wird mit Vorliebe den 'Aǵam gegeben, صُهْبُ الاعاجم Abû Temmâm 34 ult., auch den Ṣaḳlab الصقالبة الصُّهْب Achṭal 12, 5, oder auch صقالبة حُمْر. Aǵ. XXI, 12, 17 (Aiman b. Chureim): صُن شُقْر, Variante حُمْر bei Ǵâḥiẓ (Kitâb al-ḥiǵâb) in Ṭirâz al-maǵâlis 95, 3 v. u. Auffallend ist es auch, dass in einem in den gewöhnlichen Dîwanen nicht überlieferten Verse des Nâbiġa, Chiz. ad. I, 470 der Dichter von sich sagt: فانّى من صهب السبال بنى ضباب.

stellt. Dann geht er gerne auf den Gegensatz ein, der zwischen der Lebensstellung der alten Araber und der der nichtarabischen Völker in der Vergangenheit obwaltet. Dort sieht er nur „Hüter von krätzigen Kamelen", Schaf- und Rinderhirten, hier Caesaren und Chosroen, welche statt des Hirtenstabes Schwert und Lanze schwingen[1]. Wohl kümmern sie sich auch (?) um Geschmeide für ihre Frauen[2]; aber sie werben um sie mit ihren Speeren[3]. — Einen beliebten Angriffspunkt bietet von jeher der Hinweis auf die Abstammung der Araber von der Hagar, Sklavin der Herrin Sara, der Ahnfrau der Nichtaraber[4]. Diesem verdankten die Araber ihre Freiheit; für dies Geschenk undankbar, mussten sie dann oft die Zuchtrute fühlen und in tiefe Erniedrigung verfallen[5].

---

1) أَأَحسبكَ أَزْرِيتَ، وبهذا الجِيل البجيل ازدريتَ، وما دريتَ أنّهم الصُّهْب، الشُّهْب، ليسوا بعُرْب، ذوى أَينُق جُرْب، أَساوره، أَكاسره، مُجْد نُجْد بُهْم، لا رُعاة شُوَيهات ولا بَهم، شُغِلوا بالماذىّ والمُرّان، عن رعى البُعران، وبجلب العِزّ، عن حلب المَعز، جبابره، قياصره، ذوو (cod. ذو) المَغافر والدّروع، للتّنفير عن رَوع المَروع، حُماة السُّروج، نُماة (viell. كُماة) الصُّروح، صقوره، غلبت عليهم شقوره، وشقورة الخُرصان، لكنّهم خَطَبَة بالخُرصان، شعر

ما ضرّهم ان شهدوا مِجادا ۞ او كافحوا يومَ الوغا الانُدادا
أن لا يكونَ لونُهم سَوادا

أُرومة روميّه، وجرثومة أَصْفَريّه، نَمَتْهم ذوو (cod. ذو) الأَحساب والمجد والعُلَى من الصُّهْب لا راعَوا غنمًا (cod. غما) وأَفنان (cod. وافان) من القَرْم المُلْس الأُدْم لم نعرق فيهم الأَقباط ولا الأَنباط حَسَبٌ حَرِىّ، ونَسَب سَرِىّ.

2) Die Worte وشقورة الخُرصان sind mir nicht gut verständlich.

3) oder etwa: sie p r e d i g e n mit den Speeren; vgl. ZDMG. 52, 512 oben.

4) Der Gegensatz von Isḥâḳijja und Ismâ'îlijja, Ja'ḳûbî ed. Houtsma II, 213 penult.

5) أُمّكم لأُمّنا كانت أَمَة، إن تُنْكِروا ذلك تُلقوا ظُلمَه، فلا تَهابُل في التّكابُل، فما سُسْنا قطّ قرودا، ولا حُكْنا برودا، ولا أَكلنا (cod. اكنا) عُرودا، فلا تَهاجُر، فى هاجر، انتم أَرِقّاءنا وعَبَدَتُنا، وعُتَقاءنا وحَفَدَتُنا،

Der Hirtenbeschäftigung der Wüstenaraber stellt er die ruhmreiche kriegerische Vergangenheit der nichtarabischen Völker gegenüber. Diese trieben Schlachtrosse an und setzten sich tapfer dem Tode aus, kämpften mit dem Mut des Löwen, während jene Schafe und Rinder vor sich her trieben. Durch heldenmütige Kriege eroberten jene die Welt. Während die Araber in kleinlichen irdischen Gelüsten das Ziel ihrer Wünsche erblickten, zeichneten sich jene in grossen kriegerischen Unternehmungen aus. Ihr Hunger sind ihre Lanzen und ihre Kriegswerkzeuge ihr Durst. Darum sind sie auch Herren geworden, nicht Viehtreiber und Ackerbesteller, herrliche Könige, nicht Mistkugelnverfertiger. Sie sind vornehm, Kinder der Sâra, nicht Nachkommen von unzüchtigen Weibern, vor deren Zelten Fähnlein flattern. Sie kleiden sich in Seide und Brokat, während jene aus der Wolle von sechs Schäflein grobe Kleider verfertigen, die sie Sommer und Winter tragen [1]). Auch in Speise und Trank sind die Nichtaraber vornehmer. Sie trinken Wein und essen Braten, nicht wie die Hungerleider der Wüste, die im Unterschied von allen anderen Völkern Heuschreckeneier und alle möglichen abscheulichen Kriechtiere essen [2]) und Kamelmilch trinken [3]). So sind denn auch die Araber ein verachtetes Volk geblieben [4]).

مَننّا عليكم بالعتْق، واخرجناكم من رِبْق الرِّقّ، وألْحقْناكم بالأحرار فغمطتم النّعمة فصَفَعْناكم صَفْعا، يُشارك سَفْعا، اضطرّكم الى سيّء المخاز، وأنحاكم الى ذلق المجاز، ....

جِمالَ ذى الارض كانوا فى الحياة وهم ۞ بعدَ المَمات جَمالَ الكُتْبِ والسِّيَر

(Makk. II, 128, 5).

1) S. Ǵauh. LA s. v. بتّ, II, 312, 8.

2) Eine sehr gangbare Schmähung der Perser gegen die Araber. In einem von E. Blochet herausgegebenen und bearbeiteten Pehlevi-Text, in welchem über die Unterdrückung der Perser durch die Araber Klage geführt und der Charakter und die Religion der Eroberer scharf beurteilt wird, werden die Araber als *Tâdschikân mûschchwâr* (rattenessende Tâdschiks) bezeichnet. Blochet verzeichnet auch die Thatsache, dass die Parsis in Bombay noch heute die Araber *ghalôrichân, sardâchân* (Eidechsenesser) nennen; Revue de l'Histoire des Religions XXXI, 242. — Vgl. Jacob, Beduinenleben [2] 247 unten; zu den dort angeführten Stellen kann noch hinzugefügt werden al-Muḳaddasî, ed. de Goeje 202, 11; Ru'ba b. al-'Aǵǵâǵ (vgl. Aǵ. XXI, 87, 20) verteidigt das Mäuseessen, wegen dessen man die Araber verspottet, Aǵ. XVIII, 133.

3) Vgl. Abû Nuwâs, Al-fakâha wal-îtinâs (Kairo 1316) 95, 8:

ذر الالبان يشربها اناس ۞ رقيق العيش عندهم غريب

4) اذا قامت الحرب على ساق، وأخذتْ فى اتّساق، وقُرِعت الطّنابيب، وأُشْرِعَت الأنابيب، وقلصت الشّفاه، وفغر الميدان فماه

Viel Gewicht legt Ibn Garcia wiederholt auf geschichtliche Thatsachen. Die Perser haben die Araber gegen die Äthiopier beschützt, ihnen in uneigennütziger Weise geholfen, aber dafür nur

(فَمَهْ =)، وولّى قفاه، القيتَهم ثمرة الناس، عند احرار الباس، الطعنُ بالأَسَل، أَحْلى عندهم من العَسَل،

مُسْتَلْئِمِينَ إلى الحتوف كأنّما ✿ بَيْنَ الحتوفِ وبَيْنَهم أَرْحامُ

مِن أُمْنِيّاتِهم، حلول مَنِيّاتِهم، لهم على القُدْمَة البدان، على التّناءى والتدانى،

من الأُولى غَيْرَ زَجْرِ الخَيْلِ ما عرفوا ✿ إن تَعْرَف العُرْبُ زَجْرَ الشّاء والعَكَر

نَصرٌ صبرٌ تزدان بهم المحافل، والجحافل، فُيول على خيول، كأنّها فُيول، كواكب المواكب، نجوم الرّجوم، من العَجَم، ضَراغِمَة الأَجَم، بنو غاب، مُنْتَفُون من كلّ عاب، لم تَلِدهم صواحب الرايَات، بل تَبَجَّحَت عليهم سارة الجمال ربّة الآيات، شُمْخ بُذْخ بَرَرَه، أَقْيال، جررة أذيال، بَخٍ بخٍ أَحلّتهم سيوفُهم سِطَة الأَرَضِين، فما قنعوا بذلك ولا رَضِين،(*) حتّى دوّخوا المشارق والمغارب، واستوطنوا من المجد الذروة والغارب،

بِضَرْبٍ يُزِيل الهامَ عن سَكِناته ✿ وطَعْنٍ كتَشْهاقِ العَفَا هَمَّ بالنَّهْقِ

شَرِهوا بَرْقات السّيوف، لا بِرَقّات الشّنوف، وبركوب السّروج، عن الكَلَب والفروج، وبالنّفير، عن النّقير، وبالجنائب، عن الحبائب، وبالخَبّ، عن الحِبّ، وبالشّليل، عن السّليل، وبالأَمر والذّمْر، عن مُعاقرة الخَمْر والزّمْر، وباللّقيان، عن العِقْيان، وعن قنيان القِيان، طَيّاتُهم، خَطِيّاتُهم، وغلّاتُهم، آلاتُهم، وحصونُهم، حُصُنُهم، أَقْيال، آباؤهم من بين الأنام أَقْتال،

اولئك قومى إن بنوا شيّدوا البُنا ✿ وإن حاربوا جَدّوا وإن عقدوا شَدّوا

وُضّحٌ رُجّحٌ لا حَفَرَة عَكَر، ولا عَبَدَة أَكَر، ملوك جِلّه، ولا مُجَوّقوا جَلّه، قدس(?) . . . . . بالاسنبرق والسُّندس عن البَتّ المُقَيّط المُشَتّى،

---

*) Die hier unbrauchbare Femininform ist durch das Saǵ' gesichert.

Undank geerntet. Auch das Königreich Hira verdankten sie persischen Königen, die sich ihrer Niedrigkeit erbarmten, trotzdem ihre gemeinen Sitten sie dessen unwürdig machten. Sie hatten keine regelmässigen Ehen, sondern raubten die Weiber mit Gewalt. Als nun „euer Nu'mân und euer Gassân" sich auch diesmal undankbar erwiesen, kamen sie unter die Sohlen der Elephanten. Aber immer erwies sich die abrahamische Blutsverwandtschaft und die ismâ'ilische Vetterschaft. Auch das syrische Königreich hatten sie, nach ihrer Verdrängung durch den Dammbruch, dieser Verwandtenliebe zu verdanken[1]. „Sachte daher, o ihr Nachkommen von Mägden, uns zu verhöhen und spöttisch auf uns zu deuten! Wir wurzeln in festen Genealogien und umfassenden Ruhmeserinnerungen. Niemand kann uns dabei bange machen und Verlegenheiten bereiten, denn

---

المجموع من النّجّات السّبت، بُسُل، لا حُرّاس مُسُل، ولا غُرّاس فُسُل،
مُلُك لَقاح، ليس منهم فى وِرد ولا صَدَر شرّاب ذى اللِقاح، بل شرابهم
النّبيذ، وطعامُهُم الحنيذ، لا زهيدُ التّبْد فى البِيد، ولا مَكُو
الوُكُون، ولا منهم من احتشى بمذموم الكُشَى ولا فى سائر الأحباش،
من اغتذى بالأَحْناش، فلا يُقَعْقَع لهم بالشِّنان، ولا يُدَعدَع
(cod. يوعوع) لهم بالشُّنان،
وكُفّ أيّها الشّانى، فلهم عِظَم الشّان، واليد الطُّولَى اذ 1)
تخلّصوكم من أُكُفّ الحُبْشان، صَنيع مَهْيَع ومِنّه، لا يشوبها مَنّه،
فيا لها منحه، لاكنّها أَعْقبت مِحْنه، اذ صادَفتْ كُفْرَه، لا شُكْرَه، ربّما
اذ تأبّطتُم نِيبهًا معشر البُداة العُراة اعتقدتم غِلّا، فاستترتم صِلّا، أَما
علمتم انّ الدولة النّوشروانيّه، والمملكة الازدشيريّه، بقروا اجوافكم،
وخلعوا اكتافكم، ثم عطفوا ورأفوا وملّكوكم الحيره، بعد عظيم الحِيره،
قُلُلا ذُلُلا، تتخيّرون البنات، عند البيات، مبهورات، لا ممهورات،
فبَرِم من ذلك غسّانكم ونعمانكم، وكان بَرَمه سببًا لرُزء أمانكم، فاصبح
بعد جرّ الذيول، مَدُوسا بأخفاف الفيول، والكِرام بنو الاصفر، الأُطهر
الاظهر، عطفتهم عليكم الرّحِم الابراهيميّه، والعمومة الاسماعيليّه، فسمحوا
لكم من الشّأم بأَقْصَى مكان، بعد ما كان من سيل العرم ما كان،
يؤدّى نعمانكم وغسّانكم لقروم الاعاجم، الإتاوة على الجماجم،

fest wurzelt im Ruhm unser Stamm; und niemand kann mit uns wetteifern, denn alle Welt umfasst unser Vorzug und unsere Macht"[1]). Und erst der wissenschaftliche Ruhm! Da weist der Verf. auf jene hochberühmten Weisen der nichtarabischen Völker hin, die auf allen Gebieten der Natur- und Geisteswissenschaften Tiefes erdacht und Grosses geleistet, „die sich den leiblichen und religiösen Wissenschaften geweiht und nicht der Beschreibung hochgebauter Kamele, und deren Wissenschaft doch etwas anderes war als die Kenntnis von Schändlichkeiten, wie die des Isâf und der Nâ'ila"[2]).

Mit ihrer historischen Vergangenheit mögen die Araber erst recht nicht Staat machen. Aus ihren eigenen Überlieferungen, aus Sprüchen „ġassânischer und nicht sâsânischer Dichter" (بشاعر غسانى لا ساسانى) kann ihr Makel bezeugt werden; und da führt er passend den Vers des Ḥuṭeja 8, 10 an. Wollten sie sich etwa des Abû Ġubšân rühmen, der für einen Schlauch Weines die Ka'ba verkaufte, oder des Abû Riġâl, der zu ihrem eigenen Untergang dem Elephanten der Äthiopier nach Mekka den Weg wies? Und dessen könnte ja gar viel angeführt werden! Aber Ibn Garcia will lieber einen Schleier darüber ziehen und des Propheten, als (von Abraham her) des Vetters der Nichtaraber gedenken, der Araber sowie Nichtaraber aus Blindheit und Irrtum befreit; diese vom Dreiheitsglauben und der Kreuzesanbetung, jene von schmutzigen Religionsbräuchen und dem Götzendienst. Dieses Propheten mögen sich beide mit gleichem Rechte rühmen. Dass er Araber war, ist nicht ihr Ruhm; denn der Goldstaub wird im Sande gefunden und Moschus ist ja

---

1) ميلًا بنى الاماء عن الغمز والإيماء فنحن عِرق عرق فى الأنساب الصميمه والاحساب العميمه فمن يهولنا او يروعنا وقد رسخت فى المجد اصولنا وفروعنا ومن يطولنا وكلّ الورى قد شمله فضلنا وطولنا

شَهْبٌ يَنْطِحُ النُّجومَ بِرَوْقَيْـــهِ وعِزٌّ يُقَلْقِلُ الأَجْبالا

2) فخامُ علمٍ ذوو (cod. ذو) الأَراء الفلسفيّة الارضيّه والعلوم المنطقيّة الرّياضيّه كحَمَلَة الاسترلوميقى (sic) والموسيقا والعَلَمة بالارتماطيقى والجومطريقى والقَدَمة بالالوطيقى والبوطيقى ما شئت من تدقيق وتحقيق حبسوا انفسهم على العلوم البدنيّة والدينيّة لا على وصف النّاقة الفدنيّة فعلمهم ليس بالسفساف كفعل نائلة وإساف

ein Sekret des Bisamtieres, und die feinduftenden Flüssigkeiten finden sich nicht am edelsten Teile seiner Haut[1]). So ist es auch mit dem Propheten, der nicht vom vornehmen Teile der Menschheit herkam.

Diesen Teil des Sendschreibens umgiebt Ibn Garcia mit den gewohnten frommen Phrasen, die wohl dazu dienen sollen, den auch in religiös muhammedanischer Beziehung anstössigen Eindrück jener Art, wie er den Propheten zum Arabertum in Beziehung setzt, abzuschwächen. Danach eilt er zum Abschlusse seines Sendschreibens, nicht ohne einige Schmeicheleien noch seinem Landesfürsten zu weihen (s. oben).

So drohend, schadenfroh und gehässig auch der siegesgewisse

---

1) أَصْغِرْ بشأنكم، ان بزّق خمر باع الكعبة ابو غُبشانكم، وان ابو رغالكم، قاد فيل الحبشة الى حرم الله لاستيصالكم،

آزيدُك ام كفاك وذاك انّى ☆ رأيتُك فى انتحالك كُنْتَ أَحْمَقْ

فلا فَخْرَ معشرَ العُرْبانِ الغِرْبانِ بالقديم، المُفْرِى للأديم، ولكن الفخر بابن عمِنّا، الذى بالبركة عمَّنا، الابراهيمىّ النسب، الاسماعيلىّ الحسب، الذى أنشانا الله تعالى به وايّاكم من العماية والغواية امّا نحن فمن اهل التّثليث، وعبادة الصّلبان، وانتم من اهل الدّين المليث، وعبادة الاوثان، ولا غَرْوَ أن كان منكم حَبْرَه وسَبْرَه، ففى الرّغام يُلْفى تِبْرَه، والمسك بعض دم الغزال، والنِّطاف العذاب مستودَعات بمَسْك العَزالى،

لِلّه ممّا قد برا صَفْوةً ☆ وصَفْوةَ الخَلْق بنو هاشمِ

وصَفْوةُ الصَّفْوةِ من بَيْنِهم ☆ محمدُ البَدْرُ ابو القاسمِ

بهذا النبىّ الأُمّىّ أُفاخِر مَن تَفاخَّر، وأُكاثِر من تقدّم وتأخّر، الشريف السَّلَفَيْن، والكريمِ الطَّرَفَيْن، المُلتقى بالرسالة والمُنْتَقى للدعاء والـ....

أصلّى عليه عَدَدَ الرَّمَل، ومَدَدَ النَّمَل، وكذلك اصلّى على واصلى جناحه، سيوفه ورِماحِه، اصحابِه الكِرام، عليهم من اللّه افضل السلام

يابنَ الأعارب ما علينا باس، لم احكِ الّا ما حكاه الناس، هذا

ولم أَشْتِمْ لكم عِرْضًا ولكنْ

حَدَوْتُ بحَيْثُ يُسْتَمَعُ الحُداءُ

Ton dieses Schlusses klingen mag, so kann es sich Ibn Garcia dennoch nicht versagen, noch einige Worte der Entschuldigung für die Rücksichtslosigkeit seiner Rede hinzuzufügen. Einige dem Dîwân Saḳṭ al-zand des Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî (ed. Kairo 1286) II, 35 entlehnte Verszeilen, die er als Abschiedsworte anbringt, zeigen uns, dass der strenge Ton des Sendschreibens kein ernster ist und dass Ibn Garcia trotz des fortiter in modo doch ein Freund und Verehrer des Abû 'Abdallâh ibn al-Ḥaddâd ist, den er im Briefe selbst zuweilen seinen Feind (شانئ) nennt und als „Menschen von magerer Geistesrichtung" verhöhnt. Auch dies ist ja nur konventionelle Form aller arabischen Polemik. Die wirkliche Gesinnung des Ibn Garcia zeigen die Worte: „Nichts gutes erntet, wer seinen Freund einschüchtert". Hier die Abschiedsworte:

فاذهب، يا غَبّ المذهب، وابتغ (cod. وابتنى) في الارض نَفَقا، او في السماء مُرْتَقا، فهذه أَلِيّة، جَلَبْتَ عليك بَلِيّة، او حُكْ من البسيط والمَديد، ما تستجير به من بطشنا الشديد، اذ نحن معشر الموالي، لا نُوالي إلّا من هو لعظيمتنا مُوالي، وحَذارِ حَذارِ أن تقرع سِنّ النّدَم، ولاتَ حين تندم، قبل أن تُجْمَعَ ذنوبُك، على ذَنوبِك، وكَرْبُك، (cod. وكُرْبك) في كَرَبِك، فمن أَبْصَرَ أَقْصَرَ، وما خَرَف من صديقِهُ خَوَّف[1]، فلا تَتَبَشَّعْ عَضّ العتاب[2] يَلْقاك يومًا بلقياه لاق

فانّ الدّواءَ حميد الفَعالِ وان كان مُرّا كريهَ المَذاق

يا مُعْتَقِل علم الشّعر . والمستقلّ بقَلَم النظم والنثر

قَدِ اسْتَحْيَيْتُ مِنْكَ فلا تَكِلْنِي ✿ إلى شَيْءٍ سِوَى عُذْرٍ جَمِيلِ

فقد أَنْفَذْتُ ما حقّي عَلَيْهِ ✿ قبيحُ الهَجْوِ او شَتْمُ الرّسولِ

وذاكَ على انْفِرادِكَ قُوتُ يَوْمٍ ✿ إذا أَنْفَقْتَ إنفاقَ البَخيلِ

وكَيْفَ[3] وأَنْتَ عُلْوِيُّ السَّجايا ✿ ولَيْسَ إلى اقْتِصادِكَ مِن سَبيلِ

1) Vgl. al-Ḥuṣrî, Zahr al-âdâb ('Iḳd') III, 267 unten: ما انصف من عاتب أخاه.

2) So ausdrücklich im MS., aber es scheint in Anbetracht des folgenden Homoioteleuton vielleicht richtig so zu sein: العتاق.

3) Edit. فكيف, sowie in derselben Zeile فليس.

وَقَدْ يقْوِى الفَصِيحِ فلا تُقابِلْ ✿ ضَعِيفَ البِرِّ الّا بالقَبولِ

وإنّ(1) الوَزْنَ وهو أصحّ(2) وَزْنٍ ✿ يُقامُ صَغاهُ بالحَرْفِ العليلِ(3)

فإنْ يَكُ ما بَعَثْتُ بهِ قليلا ✿ فلى حالٌ أقلُّ مِنَ القليلِ

والسلام عليك ما سبح الفلك وسبّح الملك

ورحمة اللّه وبركاته

*
* *

Die dem Dîwân des Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî entnommenen Verse, mit denen Ibn Garcia seine Risâla schliesst, bieten uns auch eine nicht zu übersehende Thatsache der Litteraturgeschichte dar. Sie zeigen uns nämlich, wie rasch die Gedichte des Abu-l-'Alâ in Spanien bekannt geworden sind. Der Dîwân, dem die benutzten Verszeilen angehören, wird zur Zeit des Ibn Garcia kaum seit mehr als 3—4 Jahrzehnten in die Öffentlichkeit getreten sein. Die Wirkung des Ma'arrî auf die spanisch-arabischen Schöngeister zeigt sich auch darin, dass der in unserem folgenden Abschnitt unter Nr. 4 angeführte Schriftsteller ein Seitenstück[4]) zum Mulkâ al-sabîl des syrischen Gelehrten verfasste und dass in einem Briefe eines Freundes an ihn die Poesie des „Dichters von Ma'arra“ als allgemein geläufig vorausgesetzt werden konnte[5]). Auch die weniger bekannte Risâlat al-ṣâhil wal-sâǵiḥ des Abu-l-'Alâ', ein moralisiernder Dialog zwischen Pferd und Maultier[6]) regt einen jugendlichen Dichter in Spanien an, ein ähnliches Werk zu verfassen[7]). Kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Dichters schrieb Ibn al-Sîd aus Badajoz seinen grossen Kommentar zum Dîwân Saḳṭ al-zand[8]).

III.

Die Streitschrift des Ibn Garcia hatte eine Reihe von Widerlegungsschriften im Gefolge, deren Abfassung bereits zu Lebzeiten des Araberfeindes anhebt und sich bis zum 7. Jahrh. fortsetzt. Ibn Garcia hatte eben sein Sendschreiben für die Öffentlichkeit bestimmt; es war nicht bloss als Stilübung eines gewandten Kâtib beabsich-

---

1) Edit. فانّ. 2) Edit. أتمّ.

3) Bezieht sich auf die Silben-Quantitäten im Ṭawîl-Metrum, wo ohne Anwendung von Dehnungslauten die Unregelmässigkeit des *ziḥâf* einträte.

4) Nicht „Widerlegung“.

5) 'Abdalwâḥid, History of the Almohades ed. Dozy² 121, 7.

6) Al-Ḏahabî, bei Margoliouth, The Letters of Abu-l-'Alâ (Oxford 1898) 136, 6 (Text).

7) al-Maḳḳarî II, 372. 14.

8) Brockelmann, Gesch. der arab. Litteratur I, 255, 24.

tigt, sondern es sollte damit dem Arabertum die Fehde in aller Form erklärt werden.

Es ist nicht bekannt, ob der unmittelbare Adressat, Abû 'Abdallâh b. al-Ḥaddâd, der Streitschrift des Ibn Garcia eine Erwiderung entgegengesetzt hat. Dafür ist uns aber die Kunde von anderen Gegenschriften erhalten, von denen einige im Text auf uns gekommen, andere bloss dem Titel nach bekannt sind. Als Verfasser solcher Schriften werden genannt:

1. Abû Jaḥjâ b. Mas'ada, Zeitgenosse des Ibn Garcia; seine Gegenschrift ist in der Sammelhandschrift der Escorialbibliothek l. c. fol. 29r—41r im Text erhalten. Über den Verfasser ist uns sonst nichts bekannt, trotzdem er in seinem Kreise eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben scheint [1]).

2. Abû Merwân 'Abdalmalik b. Muḥammed al-Anṣârî al-Ausî aus Sevilla, ein in Granada ansässiger Gelehrter [2]). Seine Streitschrift gegen Ibn Garcia hat den Titel:

رسالة الاستدلال بالحقّ فى تفضيل العرب على جميع الخلق والذبّ والانتصار لصفوة الله المهاجرين والانصار.

3. Abu-l-ṭajjib 'Abd al-Mun'im b. Mann Allâh al-Huwwârî aus Ḳairawân, der aus seiner afrikanischen Heimat nach Andalusien eingewandert war und hier als Dichter und Schöngeist, aber auch als Faḳîh zu Ruhme gelangte (st. 493) [3]). Seine polemische Schrift ist Escorial l. c. fol. 45v—52v enthalten; sie führt den Titel:

حديقة البلاغة ودَوْحة البراعة المُونقة افنانُها المُثْمِرة اغْصانُها بذكر المآثر العربيّة ونَشْر المفاخر الاسلاميّة والردّ على ابن غرسية فيما ادّعاها للأُمم العجميّة.

4. Abû 'Abdallâh Muḥammed b. Mas'ûd ibn Abi-l-chiṣâl al-Ġâfiḳî, von Ibn Châḳân [4]) als Du-l-wizârateini, meisterhafter Stilist und kundiger Staatsmann gefeiert; auch al-Saḳundî führt ihn in seinem Schreiben über die Celebritäten seines Vaterlandes unter den berühmten Andalusiern auf [5]). Er stand in

---

1) Seine Schrift wird so eingeführt: منّا عنى بانشائه وتأليفه الشيخ المبارك الافضل ابو يحيى بن مسعدة نفعه الله بها (so) وجعلها حُجّةً له عند الحاجة اليها.

2) Ibn al-Abbâr, Takmila Nr. 1723.

3) Ibn Baśkuwâl Nr. 835.

4) Ḳalâ'id al-'iḳjân (Kairo 1284) 174 ff.

5) al-Maḳḳarî I, 130 penult.

Diensten des Morawîdenfürsten 'Alî b. Jûsuf, unter dessen Kanzlern er für den gewandtesten und gelehrtesten galt. 'Abd-al-Wâḥid al-Marrâkośî nennt ihn den „letzten der Stilkünstler" (آخر الكتّاب)[1]). Wie es scheint, hatte er unter der Inquisition des von Ibn-Ḥamdîn angeführten Faḳîh-Regimentes zu leiden; er unterstützte wohl die Gegenpartei[2]). Nach dem Tode des 'Alî b. Jûsuf ibn Taśfîn zog er sich nach Cordova ins Privatleben zurück, und starb beim Einbruch der Almohaden, 540, eines gewaltsamen Todes[3]).

Seine Streitschrift gegen Ibn Garcia hat den Titel:

خطف البارق وقذف المارق فى الرّد على ابن غرسية الفاسق فى تفضيله العجم على العرب وقرعه النبع بالغرب.

Ibn al-Abbâr (st. 658) sah eine Kopie dieser Schrift, aus welcher 'Abdalmalik, der Sohn des Verfassers, dieselbe i. J. 528 bei seinem Vater hörte[4]).

5. Abû Muḥammed 'Abd al-Mun'im b. Muḥammed b. 'Abdalraḥîm al-Chazraǵî aus einer granadiner Gelehrtenfamilie, die ihren Stammbaum auf Sa'd b. 'Obâda, den Fahnenträger der Anṣâr und Genossen des Propheten zurückführte[5]), deren Ruhm der Grossvater des 'Abd al-Mun'im, ein berühmter Koran- und Traditionskundiger, 'Abd al-Raḥîm (st. 542) begründete[6]) und sein Vater (st. 567), der Mufti von Murcia, später Ṣâḥib al-ṣalât in Sevilla, ein Schüler des Abû Bakr ibn 'Arabî und des Abu-l-Walîd ibn Rośd befestigte. 'Abd al-Mun'im (geb. 524, gest. 597) galt zu seiner Zeit als der bedeutendste Kenner des mâlikitischen Maḏhab in Andalusien[7]).

Der Titel seiner Streitschrift gegen Ibn Garcia ist in meinen Quellen nicht mitgeteilt.

6. Ungefähr ein Jahrhundert später fühlte sich Abu-l-Ḥaǵǵâǵ Jûsuf ibn al-Balawî[8]) angeregt, der Schrift des Ibn Garcia, die er durch einen Freund kennen lernte, besonders

1) The History of the Almohades, ed. Dozy[2], 124, 6.

2) Es verdient besonders erwähnt zu werden, dass die Theologen von Almeria unter Führung des 'Alî b. Muḥammed al-Ǵudâmî eine kräftige Bewegung gegen die durch den Einfluss des Ibn Ḥamdîn anbefohlene Verbrennung der Schriften al-Ġazâlîs vollführten. Sie unterfertigten Fetwâs, in denen sie die Bestrafung aller forderten, die sich an der Vollstreckung dieses Urteils beteiligten, und verurteilten dieselben auch zum materiellen Schadenersatz. Ibn Ḥamdîn liess den Anführer dieser gegen seine Verordnungen gerichteten Bewegung seiner Würden entsetzen. (Ibn al-Abbâr, Mu'ǵam Nr. 271, Takmila Nr. 1841.)

3) Über seine litterarischen Leistungen, Brockelmann l. c. I. 369.

4) Takmila Nr. 1700.

5) Ibn al-Abbâr, Mu'ǵam Nr. 159, Takmila Nr. 1357.

6) Mu'ǵam Nr. 223.

7) Takmila Nr. 1814.

8) Vgl. Abhandlungen zur arabischen Philologie II, Einleitung, LIX ff.

aus dem Gesichtspunkte des gläubigen Muhammedaners eine mit prosaischen Stücken untermischte poetische Satire entgegenzusetzen; das einzige Stück aus dieser Litteraturgruppe, das uns im Druck vorliegt[1]). Unseres Wissens ist Balawî auch der einzige Schriftsteller, der sich im Zusammenhange eines Buches mit Ibn Garcia und der an seine Risâla sich anknüpfenden Litteratur beschäftigt. Aus seiner Darstellung ist uns auch der grösste Teil der Titel der gegen Ibn Garcia gerichteten Streitschriften bekannt geworden, ein Beweis mehr für die unlängst (in den Gött. Gel. Anz. 1899 p. 452) hervorgehobene Thatsache, dass dies Werk des vielbelesenen Spaniers dem Litteraturhistoriker als ergiebige Informationsquelle für manche aus dem Verkehr verschwundene Schrift nützen kann.

1) Kitâb Alif-Bâ I, 350—354.

Bekri Mustafa.

Ein türkisches Ḫajâlspiel aus Brussa, in Text und Übersetzung mitgeteilt und erklärt

von

Dr. G. Jacob.

Ganz irrtümlich redet man von einem türkischen Schattenspiel, da das *ḫajâl* vielmehr mit buntfarbigen transparenten Figuren gespielt wird[1]. Kúnos hat im 8. Bande von Radloffs Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme S. XXXII mit Recht betont, dass *ḫajâl* im vorliegenden Falle nicht „Schatten", sondern „Phantom" bedeute. Unerklärt liess er jedoch, wie man zu jener falschen Bedeutungsauswahl kam. Man übertrug nämlich wieder einmal einen fertigen abendländischen Begriff ohne nähere Sachkenntnis auf den Orient. Schon bei Stieler, Der Deutschen Stammbaum, Nürnberg 1691 finde ich Spalte 1739: „Lust- sive Spielschatte comoedia umbratica" und ebend. Sp. 2088: „Schattenspiel drama umbrosum, sciatericum". In Paris erfreuten sich im vorigen Jahrhundert die Ombres chinoises grosser Beliebtheit (Magnin, Histoire des Marionettes, Paris 1852 S. 177 ff.); „in Deutschland", bemerkt Karl Engel (Deutsche Puppenkomödien XII S. XXVII) „hatten vor Zeiten die chinesischen Schattenspiele der Gebrüder Lobe bedeutenden Ruf". Die unkritische Übertragung dieser Bezeichnungen auf das türkische *ḫajâl* hat schliesslich auch das Märchen von dessen chinesischem Ursprung gezeitigt.

Für die Heimat dieser Volksbelustigung gilt nach der türkischen Tradition die alte Sultansresidenz Brussa. Die allerdings nur noch wenigen bekannte Türbe des angeblichen Erfinders, des in den Prologen häufig genannten *Šeḫ Küšteri*, befindet sich im Centrum der Stadt, in einer der ansehnlichsten Strassen, dem *hükjumat jolu*[2]. Nach Kúnos[3] besässe Brussa auch ein *Küšteri mejdani*, sowie Türben der beiden Hauptfiguren des Spiels, Karagöz und

1) Nur in Nordwestafrika sind die Figuren einfarbig.

2) Zwischen den Nummern 18 und 20 auf dem Plan von Brussa in Murray's Hand-book.

3) Radloffs Proben, 8. Band, S. XXXI.

Haǵievad. Doch bestritt der dort ansässige *ḫajalǵy Kjasim* die Existenz eines solchen Platzes und bezeichnete *Šeḫ Küšteri mejdany* [1]) als eine blosse Metapher für die Schattenbühne. Von etwaigen Erinnerungen an Haǵievad ist mir nur bekannt, dass ein *čiftlik* etwa eine Stunde von Brussa den Namen Haǵievadḫan führt. Das Grab des Karagöz zeigt man allerdings auf einem verfallenen noch mit einigen alten Cypressen bestandenen Friedhof *Danik selviler*, wenige Schritte rechts vom Wege zwischen Brussa und Čekirgekjöj. Doch ist seine Echtheit schon durch die zweifellose Identität des Karagöz mit dem ägyptischen Staatsmann Bahâ-ed-Dîn Qaraqûsch [2]) ausgeschlossen und wird noch überdies von dem angeblichen Grabstein selbst garnicht einmal bezeugt, da dieser auf der Vorderseite 7 auf das *ḫajâl* bezügliche Doppelverse aufweist und auf der Rückseite einen gewissen Mustafa Tevfik nennt. Von einem berühmten Meister des *ḫajâl*, Mustafa, wusste mir noch der oben genannte Kjasim zu erzählen, der den Grabstein von Danik selviler nicht kannte.

Da mir von verschiedenen Türken in Übereinstimmung mit eigenen Beobachtungen versichert wurde, dass die Karagözstücke der Hauptstadt vielfach die alte Urwüchsigkeit und Derbheit einbüssend einen Verfeinerungsprozess durchmachen und namentlich dramaähnlicher werden, schien es mir wünschenswert einmal zum Vergleich mit unserm jetzt schon ziemlich reichen Stambuler Material anatolische Texte zu fixieren. Die angebliche Heimatstadt des *ḫajâl* musste für den am meisten geeigneten Ort gelten. So veranlasste ich während eines Aufenthalts in Brussa im September 1899 den erwähnten Kjasim 5 seiner Stücke [3]) einem *jazyǵy* zu diktieren. Dies Verfahren hat sich mir als das beste bewährt, denn, wenn auch die Entzifferung des oft recht flüchtigen Divani dieser Strassenschreiber später bisweilen recht erhebliche Schwierigkeiten verursacht, so wird dieser Übelstand doch durch die grössere Objektivität des Textes reichlich aufgewogen, da ein Muslim einem Ungläubigen seine Prosatexte in der Regel nur mit häufigen kleinen Abänderungen diktiert, teils um sich dem Verständnis des Fremden anzupassen, teils um seine Produkte gebildeter erscheinen zu lassen. Meine Texte geben also das getreue Spiegelbild der Schaustellungen e i n e s echt volkstümlichen *ḫajalǵy*, nicht eklektisch das Beste von verschiedenen Meistern. Mehr als alle gedruckten Karagözspiele nähern sie sich deshalb auch im Charakter unsern nicht aufgezeichneten Kasperlestücken, wie man sie beispielsweise auf der Leipziger Messe sehn kann. Auch hier besteht der Reiz im wesentlichen in

---

1) Vergl. z. B. den Stambuler Druck Ka agözün aktor olmasy S. ۸ Z. 3 v. u., meine Karagöz-Komödien, 3. Heft S. 24, Radloff a. a. O. S. 329.

2) † 597 h = 1201 D., vergl meine Karagöz-Komödien Heft I S. VII.

3) Er vermochte mir im ganzen 19 Titel aufzuzählen, deren mehrere sich mit Titeln von Stücken decken, die Kúnos herausgegeben hat. Nur eins von letzteren (*Jalova sefasy*) liess ich zum Vergleich aufschreiben. Die andern von mir mitgebrachten Stücke sind noch unbekannt.

der Vorführung einiger ganz alltäglichen Situationen, die sich in Schimpfreden und Prügelscenen aufzulösen pflegen; in einigen wird überhaupt wenig gesprochen, so dass die blosse Aufzeichnung des Textes ein sehr unvollkommenes Bild liefert. Von der ziemlich entwickelten Situationskomik und dem Witz der Stambuler Drucke wird man im vorliegenden Stücke noch kaum eine Spur erkennen. Für die Veröffentlichung habe ich gerade den primitivsten meiner Texte, „*Meịhane ojunu*“, ausgewählt, da ich der Ansicht bin, dass für das historische Verständnis der litterarischen Regungen und Bedürfnisse eines Volks das ursprünglichste Material den höchsten Wert hat[1]. Daneben liefert unser Stück wieder ein kleines Gemälde orientalischen Lebens; es veranschaulicht das Treiben in der bei den Muslimen so verpönten und doch so häufig erwähnten Kneipe, wie *Urušma ojunu* das Kaffeehaus mit seinen Unterhaltungen, *Hamam ojunu* das Bad, *Tahmis ojunu*[2] eine Kaffeestampferei, *Jazyǵy ojunu* die Schreiberbude mit ihrem Kundenverkehr u. s. w. Aus sämtlichen Karagözkomödien würde sich unter Anwendung der nötigen Kritik ein lebendiges Spiegelbild des gesamten türkischen Volkslebens gewinnen lassen. In erster Linie aber verdient unser Text nach der sprachlichen Seite Beachtung, da er das unverfälschteste Vulgärtürkisch bietet, welches wir kennen, allerdings nicht jenes Anatolisch, in welchem Kúnos: Nyelvtudományi közlemények, Band 22 Sprichwörter und Lieder aus Brussa mitteilt. Dieses scheint daselbst durch die Masseneinwanderung der Muhaǵyr's mehr in den Hintergrund zu treten. Während Kúnos zu Brussa noch *ñ* hörte, zeugen beispielsweise Schreibungen meiner Manuskripte wie ابپجلرن für die rumelische Aussprache *n*. Auch sonst gestattet die ungebundene Schreibweise derselben Einblicke in die wirklichen Lautverhältnisse. Daher wurde die Orthographie meiner Vorlage sorgfältig gewahrt, die conventionelle Form aber bisweilen zur Erleichterung in Klammern beigefügt. Nur aus Flüchtigkeit abgefallene oder gesetzte Punkte habe ich stillschweigend berichtigt, namentlich herrschte in der Schreibung س und ش vollkommene Willkür z. B. قرداسی, اقسامجی etc. Die Ausbeute für das Wörterbuch besteht teils in neuen Bedeutungsmodifikationen bekannter Worte, teils auch in Wörtern, die unsern Lexicis noch fehlen.

Die erste Kunde von der Hauptperson unseres Stücks „Bekri Mustafa“ verdanken wir Luschan s. Internat. Archiv für Ethnographie Band II S. 9, der auch das *nygjar* desselben daselbst Tafel I Nr. 5 abbildete. Seine Mitteilungen erinnern an das deutsche Puppenspiel vom verlorenen Sohn, dagegen gewährt unser Text für derartige Beziehungen nicht den geringsten Anhalt. In zahlreichen türkischen Redensarten erscheint Bekri Mustafa als der Typus eines fröhlichen Zechers; Heintze's Türkischer Sprachführer 2. Aufl. giebt

1) Vergl. Ernst Grosse, Anfänge der Kunst, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
2) Von mir gleichfalls aus Brussa mitgebracht.

für Trinker einfach „Bekri“ an. Zu Konstantinopel wird auch das Grab des Bekri Mustafa gezeigt: Radloff, Proben VIII S. XXXIV. Als Schattenspielfigur erwähnt ihn schon Evlija, Ausg. Konstantinopel 1314 h. I, S. 654.

Die oft nahezu unleserliche Cursive meiner Vorlage veranlasste mich mehrfach in der Divani-Schrift belesene Männer um Rat zu fragen; für freundliche Auskunft sage ich den Herren Omar Feridun und Nubar Kapamadjian, ferner für seine Mitteilung über „*horisti*“ Herrn Dr. Rhodokanakis, endlich Herrn Garabed Efendi meinen besten Dank.

میخانه فصلی[1] (فصلی)

کوسترمه[2] — حاجیواد — قره‌کوز — میخانه دکانی — ماصه — ایکی صندالیه — بر قدح — بر میچو — بکری مصطفی — بکری مصطفی‌نک قرداشی — اقشامجی — بکری مصطفی‌نك قاریسی — ترك ویهودی صیریق تماللری — فیجی — صیریق — کوچک

کوسترمه قالقدقدنصکره حاجیواد سماعی سویله‌رك کلیر

بر سماعی

بر الف چکدی ینه سنمه (سینه‌مه) جانان بوکیجه
ایکی اون دردی کبی سنمه صارسام بوکیجه
آمان هی آمان هی[3]

پرده غزلی

هی حق[4]

مصاحب اهل عشقه سنم کبی باغ اولمز[5] بغداد کبی دیار اولمز

1) Mit *fasl* bezeichnet man sonst, wie Kúnos in Radloffs Proben VIII, S. XXXIV ausführt, die eigentliche Karagözkomödie im Gegensatz zu *muhavere*, dem von der Handlung des Stückes unabhängigen ihm vorausgehenden Dialog zur Charakterisierung des Karagöz und Hağievad. Hier steht *fasl* aber für das ganze Stück einschliesslich der *muhavere*, während das eigentliche Stück „*ojun*“ überschrieben ist.

2) Fehlt in den Wörterbüchern. Wenn der Ḥajâlspieler seinen Vorhang beleuchtet, um dahinter die Vorbereitungen für die Aufführung zu treffen, heftet er zur einstweiligen Unterhaltung des sich allmählich ansammelnden Publikums eine beliebige Figur, welche *gösterme* genannt wird, an den Vorhang, die zur Handlung des Stücks in keinerlei Beziehung zu stehen braucht. Ich sah z. B. einen Kentauren, ein anderes Mal zwei karikierte Franken, Gautier erwähnt (Constantinople, Paris 1894 S. 172) einen Fasan. Nachdem die Musik begonnen hat, verschwindet das *gösterme* plötzlich.

3) Häufiger Triller, daher eigentlich unübersetzbar.

4) Mit diesen Worten beginnt das *perde ĝazeli* regelmässig.

5) Vgl. *Urušma ojunu* (Kúnos, Három Karagöz-játék) S. 73: „*of haj hakk, Mesiret gjahi uššaka bunun gibi mekjan olmaz*“.

Die Kneipe[1]).

[Figuren-Übersicht.]

Vorhangfigur — Haǵievad — Karagöz — Kneipbude — Tisch — zwei Stühle — ein Glas — ein Kellner — Bekri Mustafa — Stammgast — Frau des Bekri Mustafa — Türkische und jüdische Tragstangenträger[2]) — Fass — Tragstange — Tänzer.

Nachdem die Vorhangfigur fortgenommen ist, erscheint Haǵievad folgende Arie singend auf dem Vorhang.

Eine Arie.

Ein Elif[3]) hat wiederum gezeichnet in meine Brust der Geliebte diese Nacht.
Vollmondgleicher, könnte ich [dich] doch an meine Brust drücken diese Nacht!
Ach oh, ach oh!

Prolog[4]).

O Gott!

Für einen Gefährten der Jünger der Liebe giebt es keinen Garten (Weinberg) wie meine Brust, wie Bagdad giebt es keine Gegend, wie den Bruder keinen Freund; vom Küssen kommt kein

1) *Meiḫane* ist nicht immer „Weinhaus", auch im Folgenden wird nicht Wein, sondern Raki getrunken.

2) Lasten werden in Konstantinopel bekanntlich fortgeschafft, indem man sie an eine lange Stange (*syryk*) bindet, deren Enden 2 Träger auf die Schulter nehmen. Bei schwereren Lasten werden mehrere Stangen, zu deren jeder 2 Träger gehören, in der Mitte verbunden.

3) Elif ist in der islamischen Erotik zunächst ein beliebtes Bild für den schlanken Wuchs des Geliebten. Dann aber steht es ähnlich wie *aǵaǵ* und *boru* (Kajyk ojunu S. 2 Z. 1 u. 5) auch für ذكر *zeker* vgl. Redhouse, Lexikon Ausg. Konstantinopel 1890.

4) Dieser Prolog ist eine Parodie auf den sonst ernstgemeinten Sentenzenreichtum der üblichen *perde ǵazelleri*, von denen man mehrere Proben bei Radloff VIII findet.

قرنداش کبی یار اولمز اوپمکدن زبان کلمز اودنکمکدن (اودنمکدن)
ضرر کلمز بقان کوزه یصاق (یساق) اولمز

حاجیواد بو غزلی بترد کدنصکره — یار بکا بر اکلنجه[1]

قره‌کوز یوقاریدن کندینی اشاغی‌یه آتار غوغایه باشلارلر، حاجیواد قچار، قره‌کوز پرده‌ده قالیر

قره‌کوز — بره دیری طامدن دوشمش طاوه‌ده پشمش یاریسی پشمش یاریسی چیك قالمش سرخوسك (سرخوشك) اعزندن[2] (اغزندن) قاچمش قلچقلری داماغنه باتمش قیا بالغی قیافتلی حریف

حاجیواد پرده[3] (پرده‌یه) کلیر — امان افندم قره‌کوزم اخشام شریفلر حیر (خیر) اولسون

قره‌کوز — اقشام کورمدم شریف اغای، صباحلین[4] کوردم

حاجیواد — بن سکا شریف اغا دیمه‌دم

قره‌کوز — نه دیورسك سدیکلی[5] اغامی دیورسك

حاجیواد — حیر (خیر) قره‌کوزم کیفیکزی سؤال ایدیورم

قره‌کوز — بنم کیفم صوغان تارلاسی دکل که صوعان (صوغان) اکیورسك دیر حاجیواده توقاد (توقات) اورر، حاجیواد قاچار قاره‌کوز ده اوینه کیدر

اویون

پرده‌یه میخانه دکانی قونور اورته یره ماصه قونور اطرافینه صندالیه‌لر قونور، بکری مصطفی غزل سویلیه‌رك پرده‌یه کلیر

---

1) Von diesem häufig vorkommenden Verse ist nur der Anfang angegeben; vollständig lautet er Urušma ojunu a. a. O.: *Jar bana, bir ejlenǧeli jar jar jar.*

2) Auch diese Schreibung erklärt sich aus der Aussprache: *ā'z* (nicht *ajyz*), vgl ZDMG., 52. Band, S. 709.

3) Im Folgenden findet sich *gelir* noch zweimal mit dem Nomen ohne Kasusendung anstatt mit dem Dativ verbunden. Dennoch scheint an allen 3 Stellen lediglich eine Flüchtigkeit des Schreibers vorzuliegen; wenigstens versicherten mir gebildete Türken, dass in *perde gelir* „*perde*“ nur Subjekt sein könne.

4) Die Schreibung entspricht der Aussprache *sabālen*, die neben *sabālajyn* vorkommen soll.

5) Ahmed Vefik, Lehǵe-i-osmani: سیدیکی سدیکی بول.

Schade; wenn man gegenseitig Pump kriegt, so ist das kein Unglück; für das schauende Auge existiert kein Verbot[1]).

Haǵievad, nachdem er dies Ġazel beendigt hat: Ich hab' einen Freund (Liebchen), einen Zeitvertreib . . . . . .

Karagöz wirft sich von oben herunter, sie beginnen Streit[2]), Haǵievad entflieht, Karagöz verbleibt auf dem Vorhang.

Karagöz: Hollah, Kerl von der Gestalt eines Gründlings, der lebendig vom Dach gefallen, in der Pfanne gekocht, halb gar und halb roh geblieben, aus dem Munde eines Betrunkenen entschlüpft ist und dessen Gräten in seinen Gaumen eingedrungen sind!

Haǵievad erscheint auf dem Vorhang: Ach, mein Herr, mein Karagöz. Der Abend der Edlen (*šerifler*) möge gut sein!

Karagöz: Am Abend hab' ich ihn nicht gesehn, ich habe den Šerif Ā am frühen Morgen gesehn.

Haǵievad: Vom Šerif Ā hab' ich gar nicht zu dir gesprochen.

Karagöz: Was hast du gesagt, hast du *sidikli*[3]) *ā* gesagt?

Haǵievad: Nein, mein Karagöz, ich erkundige mich nach Eurem Befinden.

Karagöz: Mein Befinden ist kein Zwiebelfeld, dass du Zwiebeln säst[4]). Bei diesen Worten giebt er dem Haǵievad eine Ohrfeige, Haǵievad entflieht, auch Karagöz geht in sein Haus.

Das Stück.

Auf den Vorhang wird die Kneipe gesetzt, in die Mitte der Tisch, an die Seiten die Stühle. Bekri Mustafa tritt ein Gazel singend auf.

---

1) Wohl zugleich eine Rechtfertigung des oftmals verbotenen *ḫajâl*.

2) *gavga* — *gouga*, wie Kúnos schreibt, habe ich nicht gehört — bezeichnet meist einen Wortwechsel, der bereits in Handgreiflichkeiten übergeht.

3) Siehe Anm. 5 auf Seite 626.

4) Kannenberg, Kleinasiens Naturschätze S. 112: „Zwiebelbau im Grossen wird am Golf von Ismid betrieben, wo die Zwiebeln nach Kaerger nicht nur durch Zwiebelchen, sondern auch durch Samen fortgepflanzt werden, welch letzteres Verfahren in manchen anderen subtropischen Ländern nicht möglich ist". — Wenn man sich vergegenwärtigt, dass trotz der schwankenden Schreibung unseres Textes stets *so'an*, nicht *soǵan* gesprochen wird, erscheint das Missverständnis (für *sual*) weniger gesucht.

غزل

ایچدم عشقك طولوسنی یار بوكون مجلسده

بوكون بدا جور ایدرسك یاربن حق دیوانیوار

غزل بیتر بكری نعره آتار[1] میخانه‌جیه اپوستول دیه سسلنیر، اپوستول میخانه ایچروسندن اورسدی دیه سس ویرر بكرینك یاننه كلیر، بكری اپوستول بدا بر راقی ویر دیر، میچو باغره‌رق كیدر آنه (so!) ماستیقا دیه اوستنه‌سنه باغریر كتیرر میچو بكریه ویرر بكری بوارلار

قره‌كوز پرده‌یه كلیر — افندم بر راقی ویریكز دیه بكریدن استر، بكری مصطفی قره‌كوزی قوار

بكری مصطفی‌نك قرداشی میخانه‌یه كلیر برابر راقی ایچرلر

حماللرك شراب كترمه‌سی

ترك حماللر یهودی حماللر شراب فیچیسنی میخانه‌یه كتیررلر میخانه‌جیه تسلیم ایدرلر اونلرده راقی ایچمكه باشلارلر

افشامجی‌ده میخانه[2] كلیر اوده باشلار ایچمكه، قره‌كوزده میخانه‌یه كیرر مشتریلرك اللرندن قدحلرینی چالار ایچر، میخانه‌ده سرحوشلر (سرخوشلر) بنم راقمی سنمی ایچدن (ایچدك) دیه غوعایه (غوغایه) باشلارلر، قره‌كوزك راقی‌یی ایچدیكی بللی اولور، قره‌كوزی‌ده آلی‌قورلر قره‌كوزه‌ده راقی اصمارلارلر، قره‌كوزده سرخوش اولور، باشلر قره‌كوز نعره‌لری آتمغه

یهودی حمالی قره‌كوزی سسلنیر — هی دنبلك صورتلی قارغه‌كوز اشك كبی نه زیرلارسك[3]

---

1) *na're atmak* gebraucht man mit Vorliebe von Betrunkenen vgl. Samy.

2) Für میخانه‌یه s. oben.

3) Vgl. Sûre 31, 18: ان انكر الاصوات لصوت الحمیر „Der widerlichste Laut fürwahr ist der Laut des Esels“.

Das Gazel.

Ich trinke die Fülle der Liebe, Liebchen, heute bei der Sitzung.
Heute folterst du mich, morgen ist der Gerichtshof da.

Das Gazel ist zu Ende und Bekri beginnt zu brüllen. Er ruft den Kneipwirt: „Apostol!" Apostol antwortet aus dem Hintergrund der Kneipe „*oristi*"[1]) und kommt zu Bekri. Bei den Worten Bekris: „Apostol, gieb einen Raki (Tresterschnaps)!" geht der Kellner rufend ab. Der ruft seinem Chef „*ena mastika*[2])!" zu. Dieser bringt und der Kellner verabfolgt ihn dem Bekri. Bekri giesst ihn sich hastig in die Kehle.

Karagöz erscheint auf dem Vorhang und mit den Worten: „Mein Herr, geben Sie einen Raki" verlangt er ihn von Bekri. Bekri Mustafa jagt den Karagöz fort.

Der Bruder des Bekri Mustafa kommt in die Kneipe, sie trinken zusammen Raki.

Wie die Träger Wein herbeischaffen.

Türkische und jüdische Träger bringen das Weinfass in die Kneipe, übergeben es dem Wirt und beginnen auch ihrerseits Raki zu trinken.

Auch der Stammgast kommt in die Kneipe und beginnt gleichfalls zu trinken. Auch Karagöz tritt in die Kneipe, entwendet fortwährend aus den Händen der Gäste die Becher und trinkt sie aus. Die Betrunkenen in der Kneipe fragen einander: „Hast du etwa meinen Raki getrunken?" und beginnen Streit. [Endlich] wird ihnen klar, dass Karagöz den Raki getrunken hat. Sie behalten auch Karagöz zurück und bestellen dem Karagöz ebenfalls Raki. Karagöz wird auch betrunken. Es beginnt Karagöz zu brüllen.

Der jüdische Träger ruft den Karagöz: „He! trommelgesichtiger Kargajoz[3]), was brüllst du wie ein Esel?

---

1) ὁρίστε synkopiert aus ὁρίσετε, wie die Umgangssprache für das alte ὁρίσατε sagt, also „bestimmeu Sie, befehlen Sie, bitte". Die Türken erklärten es mir durch „*bujurun*", nach Dr. Rhodokanakis wird es im Neugriechischen besonders häufig verwendet, um zur Wiederholung einer nicht deutlich vernommenen oder verstandenen Aussage oder Frage aufzufordern.

2) Mastix, das Harz von Pistacia lentiscus *L.*, ist der gewöhnliche Zusatz zum Raki und steht dann für Raki selbst.

3) So spricht der Jude stets diesen Namen aus.

قره‌كوز — بيهودى قالقارسنم سنى كوره‌رم

بيهودى — هى‌دى (so!) فقير فقرا كنفى، كوتوك وارسه قالقه (so!) بقايم

ديمكه قالقمز (so!) قره‌كوز قالقار غوغايه باشلارلر، بو ميخانه‌ده اولانلر اونلرى آييررلر، يرلرينه اوطوريرلر

حاجيواد ميخانه‌يه كلير بكرى مصطفى‌نك ياننه اوطورير بكرى مصطفى ايله قونوشمغه باشلار، ميخانه‌جى ميچوده بر دوزيه[1] عشرت طاشير، اوراده قره‌كوزده دوشر قالقار، اوزرنه قوشمقده يهودى تماليننك اوستنى باشى قوسمق[2] ايچنده قالير، ميخانه‌دن كوچك استرلر، كوچك كلير اوينامغه باشلر، قره‌كوزده كوچككله اوينار، كوچك اويونى بتر كيدر، بونلرك جمله‌سى غوغايه باشلارلر، ميخانه‌جى بونلرى آيرر، بكرى مصطفى‌نك قاريسى كلير بكرى مصطفى‌يى آلير كوتور (كوتورر)، ميخانه‌دن برر برر قالقارلر كيدرلر، ميخانه‌ده يالكز قره‌كوز قالور، ميخانه‌جى قره‌كوزدن پاره استر، قره‌كوزله بر غوغا، قره‌كوز ميخانه‌يى توطوشديرر، ميخانه‌جى ميخانه‌يى بوشالتمه اوراشير (اوغراشير) ميخانه ينار بتر

حاجيواد پرده[3] كلير

قره‌كوز — كچمشلر اولسون

حاجيواد — الله مستحقنى ويرسون دير اورر

قره‌كوز — اللرك قرلسك، اورمه

حاجيواد — اكلرينه اوررم

قره‌كوز — ارمه يتنشمه

قره‌كوز — مرديوان اكلرينه اوررم، چوق شكر صاعلغه (صاغلغه)

1) Nach Redhouse[3]: uninterruptedly, continuously.

2) Für قوصمق.

3) Für پرده‌يه.

Karagöz: Jude, wenn ich mich erhebe, röste ich dich!

Jude: Los, armseliger Bettler-Abtritt, wenn du Mut hast, erhebe dich, ich will sehn!

Kaum hat er ausgesprochen, als Karagöz aufspringt und sie zu raufen beginnen. Die in dieser Kneipe Anwesenden bringen sie auseinander. Sie setzen sich auf ihre Plätze.

Hağievad kommt in die Kneipe, setzt sich neben Bekri Mustafa und beginnt sich mit Bekri Mustafa zu unterhalten. Wirt und Kellner tragen fortwährend Getränk auf. Da fällt Karagöz [untern Tisch] und steht wieder auf. Bajuli Judaici eum petentis[1]) vestimenta vomitu conspurcantur. Sie verlangen vom Wirt einen Tänzer. Der Tänzer kommt und beginnt zu tanzen. Auch Karagöz tanzt mit dem Tänzer. Der Tänzer beendigt den Tanz und geht ab. Sie beginnen alle zu raufen. Der Wirt trennt sie. Die Frau des Bekri Mustafa kommt, nimmt den Bekri Mustafa und bringt ihn fort. Einer nach dem andern brechen sie aus der Kneipe auf und gehen ab. In der Kneipe bleibt Karagöz allein. Der Wirt verlangt von Karagöz die Bezahlung. Prügelscene mit Karagöz. Karagöz zündet die Kneipe an. Der Wirt bemüht sich die Kneipe auszuräumen. Die Kneipe brennt ab.

Hağievad tritt auf.

Karagöz: Mag es vorbei sein!

Hağievad: Gott soll ihn strafen! Sagt's und prügelt ihn.

Karagöz: Deine Hände sollen zerbrechen, hau nicht!

Hağievad: Ich schlage auf ihr . . . (?)[2])

Karagöz: Erlang es nicht, erreich es nicht! (sei verwünscht!)

Karagöz: Ich schlage . . . (?) Gott sei Dank für die Errettung (*sālyğa*)!

---

1) اوزرينه قوشمق scheint hier wie اوزرينه وارمق zu stehn, für das Redhouse[3] angiebt: *to go against one, to approach or attack.*

2) Auch Türken vermochten mir diese Stelle nicht zu erklären. Sonst deckt sich diese Schlussscene in den meisten Redewendungen mit dem Schluss verschiedener bereits bekannter Karagözstücke. Bei den von mir gesehenen Ḫajâl-Vorstellungen in Konstantinopel fehlte sie niemals, sie scheint also zum alten Bestand zu gehören.

حاجیواد ــ برەکات (برکت) ویرسک (ویرسون) [1] کاعدخانەدە [2]
بتنك (بیتن) صازلقە (سازلغه)

قرەکوز ــ ییقدك پردەیی ایلدك ویران٬ وارەیم صاحبه(so!) ویررم
حبر (خبر)

قرەکوز پردە [3] قالیر

یا حاجیواد الە کچیرمش ایکن قاچیردم سنی٬ باق بر دخی
الیمه کچرسن نه یاپالم [4] سنی دیر قرەکوزدە اوتە [5] کیدر٬
اویوندە حتام (ختام) بولور.

Hağievad: Gott sei Dank für das Röhricht (*sazlyġa*), das bei den süssen Wassern von Europa wächst!

Karagöz: Du hast den Vorhang zerrissen und kaput gemacht, ich geh' und sag's dem Herrn [5]).

Karagöz bleibt auf dem Vorhang:

O Hağievad, ich hab' dich, obwohl ich dich zu fassen gekriegt hatte, laufen lassen. Wenn ich dich aber noch einmal zu fassen kriege, dann pass' auf, was wir mit dir machen. Karagöz sprichts und geht nach hinten ab. Das Stück ist zu Ende.

---

1) Vgl. meine Ausgabe des Kajyk ojunu S. 20.

2) Mit ع für غ, denn die Aussprache ist *Kiathane.* — Vgl. Mehmed Tevfik, Istambolda bir sene, III, Kiathane. Istambol 1299 h.

3) S. oben S. 626 Anm. 3.

4) So, nicht بیاپایم.

5) Diese Worte spricht sonst immer Hağievad, vgl. z. B. Kajyk ojunu S. 20; aus dem Folgenden geht hervor, dass er auch hier als Sprecher gedacht ist. Die Rollen der beiden scheinen schon vorher durchweg vertauscht zu sein.

Eine Vermutung über den Ursprung des Namens יהוה.

Von

Wilhelm Spiegelberg.

Der Streit über den Ursprung von יהוה ist alt, aber nur eines steht heute für viele fest — und ich darf mich vor allem auf Nöldeke berufen — dass keine der für יהוה vorgeschlagenen semitischen Etymologieen[1]) befriedigt. Wir dürften uns also in dieser Frage mit einem non liquet bescheiden, wenn wir nicht deutliche Fingerzeige besässen, in welcher Richtung die Erklärung des Namens zu suchen ist.

So wenig sich die Bedeutung des Sinai für den Jahwismus leugnen lässt, so wenig wird man bezweifeln können, dass die Anfänge des Jahwekultus in Ägypten liegen. Die Tradition, wie sie uns in dem gesamten Alten Testament entgegentritt, und wie sie späterhin noch weiter ausgesprochen wird, betont diese letztere Thatsache so scharf, dass man sie nicht schlechthin leugnen kann. Vor allem verdient hervorgehoben zu werden, dass der Begründer der Jahwereligion einen ägyptischen Namen trägt. Denn dass משׁה ein ägyptischer Eigenname ist, darf als sichere Thatsache hingestellt werden.

Der Eigenname *Msw* ist im neuen Reich sehr häufig[2]), also auch in jener Zeit, in welche der Exodus zu setzen ist. Diesem Namen entspricht משׁה aufs genaueste. Für die Gleichung *s* = שׁ ist an גשן = *Gsm* zu erinnern. Der Name bedeutet „geboren von,

1) Eine bequeme Zusammenstellung bei Marti, Geschichte der israelitischen Religion p. 61 A. 2.

2) Lieblein, Dict. de noms hiéroglyphiques 785, 1648, 1922, 2016, 2152, 2210, 2263, 2538 in der Schreibung [Hieroglyphen]. Ferner Pap. Anastasi V, 20, 6 [Hieroglyphen] Schiaparelli, Catal. Florenz 1630 [Hieroglyphen] Bronce Posno (Louvre) Revue égypt. III, p. 47 [Hieroglyphen]. Ferner Statuette aus der Zeit Amenophis' III. aus Drah Abul Negga (unveröffentlicht) [Hieroglyphen].

Sohn des", mit Ergänzung des Gottesnamens, ist also eine Abkürzung aus Namen wie *Αμωσις* „Sohn des Mondes", *Τουθμωσις* „Sohn des Thot". Die durch solche Namen gegebene Vokalisation *$m^{o}s^{e}w(j)$ stimmt bestens zu der überlieferten Form מֹשֶׁה [1].

Die Thatsache, dass der Begründer des Jahwekultus einen ägyptischen Namen trägt, ist ausserordentlich bedeutungsvoll. Dabei möchte ich noch besonders hervorheben, dass Mose nicht wie z. B. Joseph neben dem ägyptischen Namen auch seinen einheimischen führt [2], sondern nur einen ägyptischen Namen besitzt. Er gehörte ja auch weit mehr als Joseph der ägyptischen Kultur an. Wurde er doch nach der hebräischen Überlieferung [3] am Hofe erzogen und — das ist zwar eine späte aber naturgemässe Weiterbildung des alttestamentlichen Berichts — „in aller Weisheit der Ägypter ausgebildet". Ich glaube, wir dürfen dieser Tradition vollstes Vertrauen entgegenbringen, denn hier kann von einer tendenziösen Entstellung nicht die Rede sein. Wer von jüdischem Gesichtspunkte aus die Entwickelung des Jahwismus darstellte, dem konnte nichts anstössiger sein, als die enge Beziehung des Religionsstifters zu einem Heidenvolk. Dass selbst in der tendenziösen Darstellung des Alten Testaments die enge Beziehung des Jahwekultus zu Ägypten in der Person seines Begründers noch so stark durchscheint, beweist unwiderleglich, dass eben diese Beziehung zum mindesten so nahe war als sie uns im Exodus entgegentritt. Wir müssen also annehmen, dass der Stifter des Jahwekultus Ägypter war dem Namen und der Erziehung nach.

Es weisen aber noch andere Spuren im Jahwekultus nach Ägypten, und eben auf diese hat mich mein verehrter Lehrer Theodor Nöldeke schon vor einer Reihe von Jahren hingewiesen. Ein Enkel des Aaron, Sohn des Hohenpriesters Eleazar, פינחס, welchem das erbliche Priestertum im Dienste Jahwes übertragen wird, führt einen ägyptischen Namen. Denn man hat längst [4] erkannt, dass in פינחס der bekannte ägyptische Eigenname [hieroglyphs] *p^{ei}-Nḥsi* „dieser Neger" steckt [5]. Dieser Name wiederholt sich bei dem Sohne des Hohenpriesters Eli, dessen beide Söhne חפני und פינחס heissen und Priester des Jahwe zu Schiloh sind [6].

1) Die hier gegebene Erklärung des Namens ist meines Wissens zuerst von Lauth versucht worden.

2) S. Zeitschrift für Assyriologie 1899, p. 49.

3) Exodus 2, 10. Acta apost. 7, 22.

4) Lauth, ZDMG. 25, p. 139.

5) Beachtenswert ist auch, dass der Name des Grossvaters mütterlicherseits פוטיאל, äg. *p-$^{e}tj^{e}$*-אל „welchen *El* gegeben hat" eine hybride ägyptische Bildung aufweist.

6) שני בני עלי חפני ופינחס כהנים ליהוה (Sam. 1, 3).

Irre ich nicht, so ist חפני der ägyptische Eigenname

Ḥfnr („die Kaulquappe“)[1]),

in welchem die Gleichung *r* = י den häufigen Fall der Mouillierung des *r* im Auslaut zeigt. Vermutlich wurde schon im „neuen Reich“ — die beiden Zitate stammen aus dem mittleren Reich — das *r* verschliffen gesprochen; schrieb man doch das Zahlwort 100000, welches mit dem Wort „Kaulquappe“ identisch ist, *ḥfnw*[2]).

Ferner wird ein Oberaufseher im Tempel Jahwes zur Zeit des Jeremia פשחור genannt, welcher zweifellos den ägyptischen Namen *Pš-Ḥr* trägt, welchen ich aus einem der Dyn. XXI angehörigen Papyrusfragment der ägyptischen Sammlung der Universität Strassburg (Nr. 742 c. d) kenne[3]).

Somit stehen wir vor der Thatsache, dass der Stifter des Jahwekultus ebenso wie drei[4]) gelegentlich erwähnte Priester desselben, darunter einer, welcher eine ganz hervorragende Rolle in diesem Kultus spielt, ägyptische Namen führen. Liegt es auf Grund dieses Befundes nicht sehr nahe, die Frage aufzuwerfen, ob nicht der Gott selbst, welchem der Kultus galt, seinen Namen aus Ägypten bezogen hat?

Sehen wir uns unter den Namen des ägyptischen Pantheon um, so entspricht freilich kein einziger dem gesuchten Gottesnamen. Wir müssen also in einer anderen Richtung suchen. Dass bei Entlehnungen auf religiösem Gebiete der Volksglaube weit schwerer wiegt als die religiösen Anschauungen der Gebildeten, ist eine bekannte Thatsache. Um so mehr muss betont werden, dass unsere Kenntniss der ägyptischen Volksreligion noch eine sehr lückenhafte ist, trotz der zahllosen religiösen Texte. Denn Tempelinschriften und Totenbücher verraten uns doch fast nur, wie sich der Priester mit der Religion abfand; wie das Volk eigentlich dachte, lesen wir im besten Fall nur zwischen den Zeilen. Viel mehr erfahren wir durch die zahlreichen Privataltertümer und die Bildung der Personennamen, aber keine Quelle ist für die Kenntniss des Volksglaubens so bedeutsam wie die Berichte von Reisenden. Mögen diese auch ein Jahrtausend jünger sein als die Zeit des neuen Reiches, welche uns zunächst angeht, — bei der Stabilität, welche die ägyptische Kultur in den Hauptzügen bewahrt, gelten solche

---

1) Liebl. 1471 und L. D. II, 1448.

2) Auch Lieblein 523 (M. R.) schreibt schon *Ḥfnw*.

3) In der Schreibung Lieblein 2544 Nr. 96 (Dyn. XXI).

4) oder zwei, denn ich halte die Deutung von חפני nicht für so sicher, wie die der beiden anderen Namen.

Berichte, so weit sie nicht tendenziös gehalten sind, für alle Zeit des Ägyptertums[1]). Wer nun die Berichte solcher späten Beobachter zur Hand nimmt, dem fällt immer wieder auf, welche grosse Rolle der Tierkultus in der Volksreligion spielte. Nehmen wir einen späten Autor, welcher als Christenfeind über dem Verdacht erhaben ist, die ägyptische Religion lächerlich machen zu wollen, so ist die folgende Schilderung des Celsus sehr bezeichnend[2]): *παρ᾽ οἷς* (sc. den Ägyptern) *προσιόντι μὲν ἔστι λαμπρὰ τεμένη καὶ ἄλση καὶ προπυλαίων μεγέθη καὶ κάλλη καὶ νεῲ θαυμάσιοι καὶ σκηναὶ πέριξ ὑπερήφανοι καὶ θρησκεῖαι μάλα δεισιδαίμονες καὶ μυστηριώτιδες, ἤδη δὲ εἰςιόντι καὶ ἐνδοτέρω γενομένῳ θεωρεῖται προσκυνούμενος αἴλουρος ἢ πίθηκος ἢ κροκόδειλος ἢ τράγος ἢ κύων*[3]).

Also unter den geheimnissvollen Ceremonien verbirgt sich ein Tierkultus. So viel auch das Äussere des Tempels und der Kultus darüber hinweg täuscht, im Innern des Heiligtums werden heilige Tiere verehrt. Dass aber eben diese Thierverehrung, das Wesentliche im ganzen Kultus, die Volksreligion darstellte, bezeugen alle Nachrichten der klassischen Autoren[4]). Was die vielen Götter in der Volksvorstellung unterschied waren ja vor allem die Tiere, in welchen sie sich manifestierten. Für das Volk bedeutete:

Amon einen Widder,
Montu einen Stier,
Osiris einen Bock,
Hathor oder Isis eine Kuh;

in der Vorstellung des ägyptischen Bauern — und auf diesen geht ja doch diese eigenartige Bauernreligion zurück — besteht das ägyptische Pantheon zum guten Teil aus einer Heerde von Haustieren.

Und damit werden wir auf das ägyptische Wort geführt, auf welches vielleicht der Jahwename zurückgeht. Denn יהוה ist vermutlich die Wiedergabe des ägyptischen Wortes

ỉꜣwt „Vieh“,

Die Begründung dieser Gleichung verlangt zunächst eine Entscheidung der Frage, in welche Zeit man die Entlehnung des Wortes zu verlegen hat.

1) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte Ägyptens p. 33—34.
2) Vgl. Wiedemann, Religion der alten Ägypter p. 95.
3) Origines contra Celsum ed. Lommatzsch, lib. III, 17.
4) Vgl. besonders Wiedemann, Le culte des animaux en Égypte aus dem Muséon VIII p. 211 ff., 309 ff.

Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen[1]), dass [hieroglyphs] *ἰ3wt* die neuägyptische Schreibung des alten [hieroglyphs] *ʿwt* ist.

[hieroglyphs] (A. R.)[2]),

[hieroglyphs] (M. R.)[3])

stehen neuägygtischem [hieroglyphs] gegenüber.

Die neuägyptische Schreibung ist nun nicht etwa eine Erfindung des „neuen Reiches", sondern sie nimmt lediglich eine alte Schreibung wieder auf. Wenn *ἰ3wt* „Amt" mit dem Wortzeichen [hieroglyph] geschrieben wird, einem Zeichen, welches ein Paar Hörner mit einem Strick (etwa Lasso zum Einfangen wilder Rinder?) darstellt, so müssen wir annehmen, dass *ἰ3wt* einmal die konkrete Bedeutung gehabt hat, welche das Bild angiebt. Erinnern wir uns nun der Eigentümlichkeit der ältesten Schrift, welche z. B. ein Tier nur durch die Wiedergabe des Kopfes[4]) darstellt, so werden wir leicht zu dem Schlusse geführt, dass *ἰ3wt* [hieroglyph] eine alte Schreibung für Rinder oder Hornvieh war. Das alte und das mittlere Reich schreiben *ʿwt*, wie auch sonst [hieroglyph] mit [hieroglyphs] wechselt[5]). Dass das neue Reich eine anscheinend lange vergessene Schreibung wieder aufgegriffen hat, darf uns nicht auffällig erscheinen. Bietet doch die Schreibung des Aleph prostheticum im N. A. einen ganz analogen Fall[6]).

Würde die Schreibung *ʿwt* ebenso wie *ἰ3wt* genau die Lautverhältnisse des gesprochenen Wortes wiedergeben, so würde die hebräische Form יהוה uns für die Zeit der Entlehnung nur die Wahl zwischen ältester Zeit und neuem Reich lassen, also thatsächlich, da die vorhistorische Zeit nicht in Frage kommt, uns in die Zeit des neuen Reiches weisen. Aber die Möglichkeit bleibt offen, dass auch das alte und das mittere Reich in Frage kommen. Denn da *ἰ3wt* schon in der ältesten Sprache existierte, im alten und mittleren Reich durch *ʿwt* abgelöst wird, um im neuen

1) Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne XIX, p. 90.
2) Grab des Ty (A. Z. 1867. 67, 101).
3) Sinuhe Z. 89.
4) Das Rind wird z. B. [hieroglyph] geschrieben. Vgl. auch die Determinierung von [hieroglyphs] „essen" (z. B. Merenre I, 511).
5) Sethe, Das ägyptische Verbum I, § 148.
6) ib. § 10.

Reich wieder in der alten Form aufzuleben, so wird man in *ꜥwt* eher eine orthographische Variante als eine solche von lautlicher Bedeutung sehen dürfen.

Demnach ist die Entlehnung sowohl im N. R. wie in der späteren Epoche denkbar.

Nehmen wir die erste Möglichkeit an, so würden wir uns zur Begründung der Identität von *ỉꜣwt* und יהוה auf die Gruppe der ägyptischer Lehnwörter berufen müssen, welche in die Zeit des „neuen Reiches" in die hebräische bez. kananäische Sprache übernommen worden sind, z. B.

I.	סוּף	*ṯwf*	„Schilf",
II.	תבה	*ṯb-t*	„Kasten",
III.	יאר	*ỉtr-w*	„Nil",
IV.	פרעה	*pr-ꜥꜣ*	„Pharao",
V.	הין	*hn-w*	Massbezeichnungen
VI.	א(י)פה	*ỉp-t*	Massbezeichnungen
VII.	תחשׁ	*ṯḥs*	„Leder"[1]),
VIII.	צי	*ḏꜣ*	„Schiff".

In יהוה = *ỉꜣwt* würde ו = *w* (cf. II) sein und die weibliche Endung *ᵉt* dem ה entsprechen wie in II und IV. Anlautendes *ỉ* ist in III, wie in unserem Fall, durch י wiedergegeben, während ihm in VI א entspricht.

Dagegen fehlt bislang noch in dieser Wörtergruppe die Gleichung ꜣ = ה. Denn selbst, wenn man annehmen wollte[2]), dass in פרעה ꜥꜣ durch עה wiedergegeben sei, so ist doch zu betonen, dass in *ỉꜣwt* das ꜣ im Inlaut steht.

Es ist wohl Zufall, dass wir diese Gleichung noch nicht für die Lehnwörter des N. R. erweisen können, denn an sich kann sie nicht auffällig sein. Einmal findet sich wahrscheinlich innerhalb des Ägyptischen der Wechsel von ꜣ und ה[3]), und zwar gerade nach , dann aber giebt es ein Wort der „ägyptisch-semitischen" Zeit, welches ꜣ = ה zeigt. Denn ich glaube, dass *ỉꜣm* „Zelt" semit. אהל ist, also *ỉ* = א, ה = ꜣ und *m* = ל. Die letztere Gleichung liegt auch in *ḫmt* „drei" = שׁלשׁ, ثلاث vor, welche man doch gewiss gleich setzen muss. *ḫ* = שׁ ist durch

---

1) Bondi, Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers p. 1 ff.

2) Es ist zu beachten, dass die Schreibung mit ꜥꜣ schon im A. R. vorliegt, und nicht eine Erfindung des N. R. ist, wo bekanntlich nur ein ꜥ wiedergiebt. Das ה in פרעה kann sehr wohl hörbar gesprochen sein.

3) Sethe, Das ägyptische Verbum I, § 87, 248 *ỉhb* „tanzen" neben *ỉꜣb*.

ḥmt שׁמנה, ثمان erwiesen, nur für *ṯ* = שׁ gestattet unsere gegenwärtige mangelhafte Kenntniss der einschlägigen Lautverhältnisse keinen anderweitigen Beleg. — Aber noch einmal, durch den Nachweis, dass unter den Wörtern der ägyptisch-semitischen Urverwandtschaft = ה sich findet, will ich nur die Wiedergabe von *ꜣ* durch ה in der späteren Zeit als an sich nicht unwahrscheinlich hinstellen, der Beweis für die Zeit des neuen Reiches ist noch zu erbringen. Rein lautlich betrachtet, liesse sich die Gleichung *ỉꜣwt* = יהוה auch für die ägyptisch-semitische Periode erweisen, wie man unter Hinzunahme von *ỉꜣm* = אהל aus Erman's Lautübersicht, Jahrgang 1892 S. 123 dieser Zeitschrift, leicht erkennen wird. Aber sachlich ist das, wie sich aus dem folgenden ergiebt, undenkbar und daher fällt diese Möglichkeit fort.

Auf Grund der hebräischen Vokalisation יְהוָה, deren gute Überlieferung von keiner Seite angefochten worden ist, würde das ägyptische Wort *ỉ*^{a}*ꜣw*^{e}*t* zu vokalisieren sein. Wir hätten also eine Nominalbildung vor uns wie ϫⲁⲧϥⲉ „Gewürm" aus *d*^{a}*df*^{e}*t*[1]). Beide Nomina würden auch darin übereinstimmen, dass sie Collectiva sind[2]). Nun existiert neben יְהוָה auch eine verkürzte Form יהו. Auch diese ist aus der ägyptischen Form leicht zu verstehen. Nach ägyptischen Lautgesetzen kann auslautendes Hülfs-e gelegentlich abfallen[3]). So entsteht

aus *r*^{a}*sw*^{e}*t* ⲣⲁⲥⲟⲩ „Frauen",
aus *m*^{a}*tw*^{e}*t* ⲙⲁⲧⲟⲩ „Gift".

So würde aus

ỉ^{a}*ꜣw*^{e}*t* ein *ỉ*^{a}*ꜣw*,

also יהו entstehen.

Nachdem damit die Möglichkeit der lautlichen Identität beider Worte geschaffen ist, soll die sachliche Beziehung derselben hier kurz erörtert werden.

Zunächst einiges über die Bedeutung des ägyptischen Wortes. *ỉꜣwt* ist ein Collectivum und entspricht seiner Bedeutung nach zunächst dem homer. μῆλα, dem hebr. צאן „Kleinvieh". Daraus hat sich sehr früh die allgemeine Bedeutung „Vieh" entwickelt[4]).

ʿwt = *ỉꜣwt* (s. o.) werden nun an verschiedenen Stellen gerade zur Bezeichnung der heiligen Tiere gebraucht, so im Totb. 125 (Conf.) Z. 13 ed. Naville (Pa) „nicht habe ich heilige Tiere getötet"

1) Steindorff, Kopt. Gr. § 72.
2) *ʿwt* findet sich mit dem weiblichen Singularartikel Pap. Westcar 8, 17.
3) Steindorff, Kopt. Gr. § 38 b.
4) Erman: Märchen des Pap. Westcar I, S. 52.

(ähnlich id. 32), ähnlich in den bekannten Stellen der Rosettana (Z. 18) und des Decrets von Canopus (Z. 12)[1]).

Wie verhält sich nun dieser Befund zu der unleugbaren Thatsache, dass der Sinai der ursprüngliche Sitz der Jahweverehrung ist[2])? Es ist bekannt, dass die Sinaihalbinsel schon seit den ältesten[3]) Zeiten unter ägyptischem Einfluss gestanden hat. Aus kriegerischen Unternehmungen, welche durch die reichen Kupferlager dieser Gegend ins Leben gerufen wurden, entwickelte sich nach und nach ein dauernder ägyptischer Besitz. In der Zeit der XII. Dynastie ist die Sinaihalbinsel eine ägyptische Provinz mit ägyptischer Kultur. Bis zu welchem Grade sich die Ägypter hier sicher fühlten, beweisen die dort verhandenen ägyptischen Gräber und vor allem das Heiligtum, welches der Göttin Hathor, der Schutzherrin der Sinaihalbinsel, auf der höchsten Spitze der Sarabit el Ḫadem in dieser Zeit gebaut wurde. Das der Hathor heilige Tier aber ist eine Kuh, eines jener Tiere, welche der „heiligen Heerde" angehörten und welche nach den Worten des Herodot[7]) — der vortrefflichsten Quelle für ägyptische Volksreligion — „alle Ägypter ohne Ausnahme von allen Vierfüssern am meisten verehren".

Ich will hier nicht unerwähnt lassen, dass gerade diese Thatsache auf die Spur eines anderen Wortes führen konnte. Einer der Namen für die Kuh der Hathor ist *ỉḥ*$\overset{?}{_}$*t* oder *ꜣḥ*$\overset{?}{_}$*t*[8]) d. h. יה$\overset{?}{_}$ת oder אה$\overset{?}{_}$ת. Leider ist es nicht möglich zu entscheiden, welcher Konsonant oder ob überhaupt ein solcher dem ה folgte. Ich setze daher diese Kombination unter allem Vorbehalt hierher. Das Hauptergebniss würde in jedem Fall dasselbe bleiben.

Setzen wir die Entlehnung von *ỉꜣwt* in das neue Reich, nehmen wir also an, dass diejenigen semitischen Stämme, welche später die Träger des Jahwismus geworden sind, erst im „neuen Reich", etwa 1500—1300, mit der ägyptischen Kultur der Sinaihalbinsel bekannt wurden, so würde das gut zu dem stimmen, was wir über die palästinensischen Verhältnisse jener Zeit wissen. Eduard Meyer[9]) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass der bekannte Feldzug Sethos' I. (n. 1300 v. Chr.) gegen die Schasu, nichts anderes ist als ein Krieg gegen die den ägyptischen Besitz auf der Sinaihalbinsel bedrohenden Ḫabiri, die Hebräer. Der Erfolg dieses Feldzuges setzte dem siegreichen Vordringen der Hebräer ein Ziel;

---

1) S. Brugsch, Wörterbuch V, p. 190.
2) Stade, Geschichte des Volkes Israel p. 129 ff., 447.
3) Siehe ägypt. Zeitschrift 1897 p. 8.
4) Erman, Ägypten p. 620.
5) Maspero, Histoire de l'Orient I, p. 347 ff.
6) Borchardt, Ägypt. Zeitschrift 1892, p. 112 ff.
7) Herodot II, 41: „*καὶ τὰς βοῦς θηλέας Αἰγύπτιοι πάντες ὁμοίως σέβονται προβάτων πάντων μάλιστα μακρῷ.*"
8) Lanzoni: Dizionario di mitologia egizia S. 1.
9) In den Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers p. 75—76.

„was nicht erschlagen wurde, musste dem Pharao huldigen". Die nun folgenden Jahre friedlicher Beziehungen der hebräischen Stämme scheinen mir für die Zeit der Entlehnung des Jahwenamens besonders in Frage zu kommen [1]). Daneben bleibt nach dem oben Bemerkten [2]) aber auch die Möglichkeit der Entlehnung im alten und mittleren Reiche bestehen.

Wie dem aber auch sein mag, mir scheint alles dafür zu sprechen, dass die Hebräer oder besser die Träger des Jahwekultus zuerst auf der Sinaihalbinsel [3]) den ägyptischen Tierkultus kennen lernten. Die ägyptische Herkunft des Jahwenamens und die Bedeutung des Sinai als Wohnsitz des Gottes sind damit erklärt, wenn auch im Einzelnen noch manches dunkel bleibt [4]).

Wer nun diesem Ergebnisse zustimmt, der wird mit Recht die Frage aufwerfen, ob sich nicht in dem Jahwe der Hebräer eine Erinnerung an das heilige Heerdentier der Ägypter erhalten hat. Diese Frage lässt sich bejahen. Nur mit Vorbehalt erinnere ich zunächst an den „Stierkultus" [5]) in den Tempeln des Nordreiches. Denn mir steht kein Urteil darüber zu, inwiefern diese relativ späte Verehrung des Jahwe in Stiergestalt auf alte Vorstellungen zurückgreift. Auch der poetische Ausdruck „Stier Jakobs" [6]) אביר יעקב, wie Jahwe gelegentlich genannt wird, soll hier nicht herangezogen werden, obwohl man sich gewiss mit Wellhausen [7]) fragen darf, ob hier nicht „ein stehen gebliebener Archaismus vorliegt, der eine Zeit lang plastisch gemeint gewesen sein mag". Aber in den „Hörnern des Altars", den קרנות המזבח kann man mit gutem Recht einen rudimentären Rest der Darstellung Jahwes in „Stiergestalt" [8]) sehen. So scheint auch diese Thatsache die hier gegebene Erklärung des Jahwenamens [9]) zu stützen.

---

1) Dem würde der von Max Müller (Asien und Europa p. 162 und 312) versuchte Nachweis widersprechen, dass der Jahwekult in Palästina schon zur Zeit Thutmosis' III. bestand. Mir ist aber die Identität der betreffenden Worte mindestens zweifelhaft. Was wir nach und nach über die verwickelten Völker- und Sprachverhältnissen Vorderasiens erfahren, mahnt zu grösster Vorsicht. Zugegeben, dass das *y3* ein Gottesname ist, so ist es noch sehr fraglich ob man ihn dem יהוה oder יה gleich setzen darf.

2) Vgl. Max Müller, Asien und Europa S. 32 ff.

3) Damit leugne ich den Aufenthalt hebräischer Stämme („Josephstämme") in Gosen nicht. Aber für den Jahwekultus würde vor allem ein Stamm in Frage kommen, welcher zu der ägyptischen Kultur der Sinaihalbinsel in Beziehung stand. Man wird dabei zunächst an die Keniter denken.

4) Ausdrücklich bemerke ich hier, dass ich die einschlägigen alttestamentlichen Fragen, hier nur soweit erörtere, als es für die Begründung meiner Ansicht notwendig ist.

5) Soviel ich sehen kann, ist zur Bezeichnung des „Stieres" stets das Wort עגל „Kalb" gebraucht.

6) Weshalb der „Stierkultus" kanaanäische Entlehnung sein soll, habe ich nirgends überzeugend erwiesen gefunden.

7) Geschichte Israëls I, p. 298.

8) Stade, Geschichte des Volkes Israel, p. 465.

9) Ich möchte im Anschluss an die obigen Ausführungen an die Berufenen eine Frage stellen. Neben der Vorstellung von der „Stier"gestalt

Fassen wir noch einmal kurz den Gang und die Hauptergebnisse dieser Untersuchung zusammen!

Eine Reihe von Personennamen, welche in dem Jahwekultus eine hervorragende Bedeutung haben, wiesen uns neben der hebräischen hier zuverlässigen Tradition nach Ägypten als der Heimat des Jahwenamens. Als ein Name, welcher diesem sachlich durchaus entspricht, aber lautlich gewisse Schwierigkeiten bietet, ergab sich das ägyptische Wort für „Vieh" *ꜣwt*, welches auch die heiligen Tiere der Götter bezeichnet. Die grosse Bedeutung des Sinai für den Jahwekultus, legte die Vermutung nahe, dass die Träger des Jahwekultus zuerst auf der Sinaihalbinsel den ägyptischen Tierkultus kennen lernten. Ueber die Zeit der Entlehnung liess sich nichts Sicheres ermitteln.

Dass das ägyptische Prototyp von יהוה Collectivum ist und nicht ein bestimmtes einem bestimmten Gotte heiliges Tier bezeichnet, könnte leicht als Einwand gegen meine Aufstellungen erhoben werden. Und doch ist der Gattungsbegriff, welcher vielleicht viel concreter und verbreiteter war, als bislang die Texte erkennen lassen, ganz den Umständen angepasst, unter denen die Entlehnung von יהוה erfolgte. Wären die Hebräer mit den Bewohnern eines bestimmten Gaues zuerst in Berührung getreten, so würden sie gewiss bei der Entlehnung eines Gottesnamen das Tier oder den Gott übernommen haben. Aber in unserem Fall liegt die Sache anders. Die ägyptische Bevölkerung der Sinaihalbinsel ist eine ägyptische Mischbevölkerung: so viele Gaue vertreten waren, so viele Götter, so viele heilige Tiere lebten in der Vorstellung dieser aus allen ägyptischen Nomen zusammengewürfelten Leute. War auch Hathor die Schutzgöttin dieser ägyptischen Provinz, für den Einzelnen ist der angeborene Gott doch der massgebende. Und so konnte ein fremdes Volk, welches die religiösen Vorstellungen dieser Leute kennen lernte, nur den Eindruck bekommen, dass sich der Gott der Ägypter in vielen Tieren offenbarte. *ꜣwt* „heilige Tiere" war der bezeichnende Ausdruck für die Gestalten, unter den sich die ägyptischen Götter sichtbar ihren Verehrern offenbarten.

Wie sich die Person des Mose zu dem Jahwekultus stellt, ist aus der getrübten Überlieferung schwer zu ersehen. Nur so viel steht fest, dass er bei der Begründung und dem Ausbau des Jahwekultus eine hervorragende Rolle spielte. Es ist kaum anzunehmen, dass er dem Volke erst die Kenntniss des Namens übermittelte. Die Hebräer werden — einerlei ob man an das

Jahwes steht der Glaube des alten Israel, dass in Steinen Gottheiten wohnen, ein Glaube, welcher in den Gesetzestafeln der heiligen Lade einen Nachhall gefunden hat. Der „Stier" ist der Fetisch des יהוה. Sollte in den heiligen Steinen, deren Verehrung bei allen Semiten nachweisbar ist, ursprünglich der Sitz des אל sein, wie das in der Gründung des Heiligtums בית אל zu Tage liegt? Später würden die Fetische der beiden Götter vermengt worden sein.

alte oder mittlere Reich oder an das neue Reich denkt — schon vor Mose mit dem ägyptischen Volksglauben bekannt gewesen sein, und demjenigen, welchen die Tradition später zum Religionsstifter machte, wird vor allem die Aufgabe erwachsen sein, diesen Vorstellungen feste Formen zu geben. Dazu war er schon vermöge seiner Erziehung der berufene Mann.

Sollte ich den Ursprung des Gottesnamens Jahwe richtig erkannt haben, so würden damit die zahlreichen Vermutungen einen ungeahnten Halt gewinnen, welche schon längst über die Beziehungen des hebräischen und ägyptischen Kultus geäussert sind. Aber dieses Kapitel will ich vor der Hand bei Seite lassen[1]). Nur eine allgemeine Betrachtung kann ich mir zum Schluss dieser Studie nicht versagen, deren problematischen Charakter ich genügend betont zu haben glaube. Die ermittelte Thatsache wird viele zunächst wunderbar berühren. Wenn der Gott der Hebräer aus Ägypten stammt, dann wirkt der Geist des Ägyptertums, welchen wir uns so lange als etwas ganz isoliertes vorgestellt haben, auch auf dem Gebiet der Religionsgeschichte noch unmerkbar bis in unsere Zeit hinüber. Und doch fügt sich auch diese Thatsache durchaus dem Gesamtbilde ein, welches wir uns mehr und mehr von der ägyptischen Kultur gebildet haben. Was die Hebräer aus Ägypten entlehnt haben, wird, abgesehen von einigen Kultformen, eben nicht viel mehr gewesen sein als der Name des Gottes, sein Wesen haben sie nach ihrem Ebenbild geschaffen. Ganz ähnlich steht es ja auch mit zwei anderen Kulturgaben, welche auf Ägypten zurückgehen. Was die Phönizier etwa[2]) aus der ägyptischen Schrift entlehnt haben, waren wenige Zeichen; das System haben die Entlehnenden selbst geschaffen. Und steht es nicht ebenso mit der griechischen Kunst! Was die Hellenen von den Ägyptern übernommen haben, waren nur einige Kunstformen, welche sie mit ihrem Geist erfüllten und durch ihren Genius zu einem Leben erweckten, in welchem man nur mit Mühe die Beziehungen zu dem Nilthal erkennt. Und ähnlich würde es um die Entlehnung des Hebräergottes und seines Kultus stehen. Nur im Namen und einigen bedeutungslosen Vorstellungen und Kultformen vermögen wir die alten Beziehungen wieder aufzudecken. Im grossen und ganzen trägt die Religion der Hebräer den Stempel des Volkes, welches sie seiner Eigenart gemäss entwickelt hat.

---

1) Hier spielen natürlich auch die alten Beziehungen Syriens und Palästinas zu Ägypten eine Rolle, wie wir sie aus den Amarnabriefen kennen gelernt haben und auch sonst im N. R. verfolgen können.

2) Ich will gestehen, dass mir neuerdings ganz erhebliche Zweifel an der üblichen Annahme gekommen sind.

Über Śeṣa.

Von

Th. Aufrecht.

In südindischen Verfassernamen ist das Wort Śeṣa für sich allein oder in Zusammensetzungen gewöhnlich. Proben finden sich in dem ersten Band des Catal. Catal. Die Bedeutung dieses Śeṣa war mir trotz einer Anfrage in Calcutta unbekannt geblieben. Im Oktober v. J. wandte ich mich an Śeṣagiri, den Kurator der Government Oriental MSS. Library in Madras, und erhielt von ihm am 11. November den folgenden Bescheid:

The word śeṣa which is found in the proper names generally in Southindia is the name of the Tirupati[1]) hills, on which is situated one of the most famous temples of India, in which an idol of Viṣṇu under the name of Veṅkaṭaramaṇa is worshipped. The mount is supposed to represent Śeṣa, the thousand-headed serpent, who is the couch of god Viṣṇu, and who is also supposed to bear the earth on his head. The mountain is therefore called Śeṣagiri, Śeṣāchala, Śeṣādri and so on by adding the names of a mountain to the word Śeṣa. The word Śeṣa itself is often used as a proper name. It is found also in compounds with other words as Rāmaśeṣa, Veṅkaṭaśeṣa[2]).

The use of the word Śeṣa may also be accounted for by the piety which Vaiṣṇavas show to their wellknown āchārya Rāmānuja, who is considered to be an incarnation of Śeṣa, the thousand-headed serpent on whom Viṣṇu is said to sleep.

Die erste Angabe empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. Nach einer Überlieferung soll die Pagoda ursprünglich Śiva geweiht gewesen und durch den Einfluss von Rāmānuja zum Dienst von Viṣṇu verändert worden sein.

1) Tirupati, eine Stadt in dem Bezirk Nord Arcot.
2) Siehe Kriṣṇaśeṣa.

Über eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muhammedanischen Fetwâs.

Von

Ignaz Goldziher.

I. In jüdischen Konsultationen über gesetzliche Fragen (שאלות ותשובות) aus Ländern arabischer Zunge findet man sehr häufig als Schlussformel der Fragestellung einen Hinweis auf den göttlichen Lohn, dessen der Befragte für seine Entscheidung gewärtig ist. Einige Beispiele:

Responsen der Geônim zumeist aus dem 10. und 11. Jahrh. ed. Harkavy (Berlin 1887, Mek. Nird.) 187, 5—8: פאן ראי סידנא גאון ואב אן יערפנא (ed. יערפאנא) אלחכם פי דלך .... פעל (ed.[1] פעלא) דלך מתאבא אן שא אללה; ibid. 265, 24: פיפתינא סידנא במא ירי פי דלך מן אלצואב ואללה תעאלי יעטם אגרה.

Dem entspricht in den hebräischen Übersetzungen[2]) dieser Redensart am Schlusse der Anfragen: יורנו ויקבל שכרו מן השם יתברך, oder והמקום יכפיל שכרך resp. והיה[3]) שכרו כפול מאת ה׳, wozu noch zuweilen מן השמים hinzukommt. Diese Formel erscheint oft in der Abbreviatur ושכמ״ה. An eine biblische Stelle (Ruth 2, 12) ist diese Formel angepasst in der Varietät: יורנו רבנו הדין בזה ומאת ה׳ תהיה משכרתו שלמה.

Abraham Abu-l-munâ, Sohn des Maimonides, motiviert einmal in einer seiner Entgegnungen auf die Einwürfe des Daniel ha-Bablî gegen Stellen in Maimonides' Werken, die Zusicherung des göttlichen Lohnes für die Zerstreuung religionswissenschaftlicher Zweifel durch einen Hinweis auf die biblische Stelle Jes. 57, 14. Durch

---

1) Es ist nicht = فعلى wie in der hebr. Übers. 314 ועל זה.

2) Wir verweisen auf das קובץ תשובות הרמבם ואגרותיו (Leipzig), unter dessen 251 Konsultationen es nur wenige giebt, in denen die Anfrage nicht mit einer dieser Formeln schliesst. — Vgl. auch ושכר הרבה יטול, Meïr Abulafia, Kitâb al-rasâ'il (hebr. Übers.) ed. J. Brill 132, 16.

3) Häufig auch ויבוא. Die Formel wird in hebr. Sprache auch in arabischen Anfragen gebraucht, Jew. Qu. Rev. XI, 539, 10. 27.

die Unterweisung der Fragesteller wird ein „Anstoss aus dem Wege des Volkes hinweggeräumt“; dafür kann man göttlichen Lohn erwerben [1]).

Man kann jedoch nicht bezweifeln, dass diese Formeln nicht an biblische Anschauungen anknüpfen, sondern dass sie aus der Technik des muhammedanischen Fetwâwesens übernommen sind, wo sie seit alter Zeit genau an derselben Stelle in derselben Weise gebraucht werden, wie wir dies an den soeben angeführten jüdischen Beispielen erfahren haben.

Einige Specimina aus verschiedenen Zeitaltern können dies Verhältnis zeigen. Unser ältestes Beispiel, das ungefähr aus der Zeit jener gaonäischen Responsen stammt, ist sicherlich nicht das früheste dieser Art. In den den Ġurar al-fawâ'id wa-durar al-ḳalâ'id des Śarîf Abu-l-Ḳâsim 'Alî al-Murtaḍâ (lebte 355—436) angehängten theologischen und philologischen Anfragen und Gutachten (Teheran 1272, p. 362—416) schliesst eine Fragestellung mit den Worten: وليُنْعِم بذكر ما عنده فى ذلك مُثابًا ان شاء اللّه (p. 389). — Dem Ġazâlî wurde ein Gutachten über eine gerade in seiner Zeit viel umstrittene Frage abverlangt: wie sich der orthodoxe Islam gegen das Andenken des Chalifen Jezîd I. „des Mörders des Ḥusein“ zu verhalten habe. Aus den Sprüchen der grossen Imame des 2. und 3. Jahrhunderts konnte diese Frage nicht sicher entschieden werden, die auch für die alltägliche Praxis aus dem Gesichtspunkte Interesse hatte, ob man der Erwähnung des Namens dieses Chalifen die üblichen Eulogieformeln (رحمه اللّه u. a. m.) nachsetzen müsse, oder mindestens dürfe, oder aber ob eine Fluchformel nach diesem Namen den Forderungen der rechtgläubigen muhammedanischen Gesinnung eher entspreche. Es ist zu beachten, dass die Rehabilitierung des Jezîd und der Omajjaden überhaupt vielfach von Theologen der ultrakonservativen ḥanbalitischen Schule vertreten wurde [2]), trotzdem Aḥmed b. Ḥanbal selbst zu

---

1) מעשה נסים ed. B. Goldberg (Paris 1867) 59, 13: ויכלם אן נחן מכתסבין פיה אגרא לאמתתאל קולה הרימו מכשול מדרך עמי.

2) Ein älterer Zeitgenosse des Ġazâlî, der Ḥanbalite 'Abd al-Muġîṯ b. Zuheir al-Ḥarbî (st. 483) hatte ein Werk *fî faḍâ'il Jezîd* geschrieben, das zu seiner Zeit viel Debatten hervorrief (Ibn al-Aṯîr ed. Bûlâk XI, 230, vgl. Muh. Stud. II 97). Die an Ġazâlî gerichtete Anfrage ist wohl aus Anlass dieser Bewegung erfolgt. — Eine Apologie des Mu'âwija schrieb ein jüngerer ḥanbalitischer Zeitgenosse, der Ḳâḍî Muḥammed ibn al-Farrâ (st. 526): تنزيه معاوية أبن أبى سفيان (Handschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C. Nr. 375 fol. 39 v.). Zu beachten ist folgende aus den Manâḳib Aḥmed b. Ḥanbal von Jaḥjâ b. Manda citierte Notiz des Hârûn b. Ḥammâl: سمعت احمد بن حنبل واتاه

alidischen Sympathien neigte[1]). Die Anfrage nun, mit der dem Ġazâlî eine Entscheidung dieser Kontroverse abgefordert wird, schliesst mit der Formel: يُنْعِم بازالة الاشتباه مُثابًا إن شاء الله (Ibn Challikân s. v. al-Kijâ al-Harrâsî, Nr. 441, Wüstenfeld V, 16). — Eine Konsultation aus dem 8. Jahrh. H. über die Zulässigkeit der Beschäftigung mit den Schriften des Theosophen Muḥjî al-dîn ibn 'Arabî endigen die Fragesteller mit den Worten: أفتونا مأجورين جوابا شافيا لتحوزوا جميل الثواب من الله الكريم الوهّاب (Maḳḳarî I 577, 4).

Ähnliche, auf die dem Respondenten zugesicherte göttliche Belohnung bezügliche Klauseln der Fragestellung sind auch in späterer Zeit in Anwendung geblieben[2]). Bei dem in dieser Zeitschrift (1, 328) von Schauffler mitgeteilten Fetwâ (a. d. J. 1175 d. H.) über den Übertritt der Griechen in Aleppo zur röm.-katholischen Kirche, schliesst die Fragestellung: أفيدوا الجواب ولكم الثّواب. Desgleichen schliesst die von Snouck Hurgronje (ibid. 45, 397) herausgegebene Fragestellung des Muhammedaners aus Singapore in Angelegenheit des Sklavenhandels mit den Worten: أفيدونا بنصوص أئمّتنا الشافعيّة في ذلك اثابكم الله آمين. Dazu sind in

---

رجل وقال يا ابا عبد الله ان ههنا رجل يفضّل عمر بن عبد العزيز على معاوية بن ابى سفيان فقال احمد لا تجالسه ولا تواكله ولا تشاركه واذا مرض فلا تَعُدْه (ibid. fol. 29 v). Damit im Zusammenhange sind die Nachrichten bei al-Muḳaddasî 384, 14; 407, 13; 415, 6 zu verstehen, wonach die Ḥanbaliten in Isfahan, Rejj u. a. m. eine bis zur Übertreibung reichende Verehrung für Mu'âwija (vgl. de Goeje, Gloss. geogr. v. حبيبة) kennzeichnet. — Es entspricht dies dem alten Sunna-Standpunkt, der die Thatsachen des historischen Chalifates als religionsgemäss recipierte. Die soeben angeführten hanbalitischen Äusserungen haben ihre Vorgänger an 'Abdallâh b. al-Mubârak (118—182), der eine Vergleichung des 'Omar II. mit Mu'âwija I. zu Gunsten des ersteren nicht zuliess (Ibn Chall. Nr. 321) und an Abû 'Omar al-Muṭarriz (st. 345), bekannt als Ġulâm Ṯa'lab, einem fanatischen Mu'âwijaverehrer, der ein Heft Überlieferungen في فضائل معاوية tradierte, das jeder, der seine Vorträge hörte, erlernen musste (Ibn Chall. Nr. 649).

1) ZDMG. 50, 494; Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna 140.

2) So z. B. auch in den fingierten Konsultationen, die sehr häufig als Flugschriften einzeln erscheinen. Eine solche Anfrage an Emîn al-Madanî (1292) über die Verwerflichkeit oder Zulässigkeit des mit angeblichen Haaren des Propheten getriebenen Kultus (vgl. Muh. Stud. II, 366) schliesst: أفيدوا الجواب مفصّلا ولكم الاجر والثواب.

späterer Zeit auch einige Invokationsformeln als Einleitung der Entscheidung des Muftî hinzugekommen. Darüber teilt Muḥammed al-Muḥibbi in seinem Werke über die Gelehrten des 11. Jahrh.s d. H. bei Gelegenheit der Biographie des türkischen Muftî Abû Sa'îd b. As'ad b. Ḥasan Ǵân (1003—1072) folgendes mit[1]:

وكان يكتب فى الفتاوى التى تُرفع اليه فوق السؤال الله المستعان وعليه التكلان واوّل من غيّر مختارات المفتين من كتابتهم اللهمّ يا ولّى العناية والتوفيق نسألك الهداية الى أقوم طريق جدّه سعد الدين كان يكتب اللهمّ مجيب كلّ سائل نسألك تسهيل الوسائل الى حلّ مشكلات المسائل ثمّ تبعه ابنه اسعد والد ابى سعيد فكان يكتب الله الهادى عليه اعتمادى.

Der neue Amtsstil der modernen arabischen Kanzleien hat freilich auch die Fetwâforderungen nach der kurialen Schablone gemodelt. In den sieben Fetwâbänden, die der einstige Muftî von Ägypten und Rektor der Azharakademie Śeich Muḥammed al-'Abbâsî al-Mahdî aus seinen für Regierungsstellen, Richter und Privatpersonen von seinem Amtsantritte 1264 bis 1304 abgegebenen Gutachten zusammenstellte[2], schliessen die von Ministerien und sonstigen Ämtern an ihn gerichteten Anfragen in der Regel mit der bekannten geschäftlichen Formel: لزم تحريره لحضرتكم وإرسال الاوراق المتعلّقة بهذه المادّة نؤمل الاطّلاع عليها والتكرّم بافادة الحكم الشرعىّ فى ذلك (z. B. I, 448).

Wir haben gesehen, dass eins der jüdischen Beispiele aus der gaonäischen Zeit in Bezug auf das charakteristische Wort der Formel (مُثابا) genau zu den aus dem 9.—10. Jahrh. angeführten muhammedanischen Formeln stimmt. Auch das an einer solchen Stelle vorkommende ישרה לנא סידנא מנעמא (Responsen der Geonim ed. Harkavy 96, 22) klingt an das in jenen arabischen Beispielen gangbare يُنْعِم الشخ an.

II. Diese, wie wir sehen konnten, ganz formelhafte Fetwâphrase ist keineswegs als Ausdruck konventioneller Höflichkeit zu betrachten. Der Gedanke, der ihr zugrunde liegt, ist im Ḥadîṯ

1) Chulâṣat al-aṯar fî a'jân al-ḳarn al-ḥâdî 'aśar (Kairo 1284) I, 128 unten.
2) Al-fatâwî-l-mahdijja fi-l-waḳâ'i-l-miṣrijja, Kairo 1301—1304; 7 Bde.

begründet. Beim Abverlangen eines Fetwâ wendet der Fragesteller den im Ḥadîṯ ausgedrückten Gedanken an.

Nach einem alten muhammedanischen Spruche ist: كلّ مجتهد مأجور „jeder, der in einer zweifelhaften Sache aus selbständigem Denken das richtige Gesetz zu erschliessen sich bestrebt, des göttlichen Lohnes gewärtig“ 1), oder wie dieser Satz im vollen Zusammenhange lautet: ʿAmr b. al-ʿÂṣî hörte vom Propheten folgenden Ausspruch: اذا حَكَمَ الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثمّ اخطأ فله أجر „Wenn ein Richter einen Rechtsspruch zu erteilen hat und mit ehrlichem Bestreben die Wahrheit erschliesst, so erhält er (von Gott) einen doppelten Lohn, wenn seine Entscheidung richtig ist; den einfachen Lohn auch dann, wenn er mit derselben geirrt hätte“ 2).

Dies ist nun der Lohn, dessen der Fragesteller den Muftî versichert. Zur Zeit als dieser Ḥadîṯspruch entstand, hatten die Worte *iǵtahada* und *muǵtahid* noch nicht die feste terminologische Bedeutung, und hingen noch nicht mit jener genau definierten Stelle in der Rangstufe der Gelehrtenhierarchie zusammen, die ihnen später infolge der Ausbildung des Maḏhabwesens und der systematischen Schichtung der das Gesetz interpretierenden Autoritäten zugeeignet wurde. Iǵtihâd bezeichnet im allgemeinen (zumal mit رأى im Accus.) die spekulative Forschung des Faḳîh 3) und ist ein Attribut der Methode des *ra'j* 4). Nach vollzogener Codificierung des Gesetzes hat man begonnen mit dem Titel m. höhere Ansprüche zu verbinden. Die oben angeführten alten Sprüche hat man aber gerne auf jeden Gesetzgelehrten angewendet, der innerhalb seiner Kompetenzsphäre vom jus respondendi Gebrauch macht und in die Lage kommt über gesetzliche Anfragen Entscheidungen zu geben. Dazu muss er — wenigstens nach ḥanefitischer Lehre 5) — nicht eben irgend eine der Stufen des iǵtihâd,

1) Muwaṭṭa' IV, 38 sagt dies Saʿîd b. al-Musajjab, indem er für das Dijagesetz an Stelle der Verordnungen ʿOmars und Muʿâwijas eine neue Norm aufstellt.

2) Die älteste Stelle ist Musnad al-Šâfiʿî (Lahore 1306) 200. Ausserdem kommt der Spruch fast in jeder Ḥadîṯsammlung vor, die ein Kapitel über Gesetzstudium, Rechtspflege u. dgl. enthält.

3) Vgl. Ẓâhiriten 9.

4) ʿAbd al-Barr, bei Zarḳ. zu Muwaṭṭa' I, 214 صحّة القول بالرأى والاجتهاد.

5) Die šâfiʿitische Auffassung stellt höhere Ansprüche; s. über die Frage Mâwerdî ed. Enger 110. Über *muǵtahid al-fatâwî* vgl. Journ. asiat. 1850 I, 181. 204; Snouck Hurgronje, ZDMG. 53, 141.

in seiner späteren Bedeutung, erklommen haben und kann wohl auch ein *muḳallid* sein[1]).

III. Wir benützen diese Gelegenheit noch zu einigen an dies Gebiet sich knüpfenden sprachlichen Bemerkungen.

Der Dichter Ḳuḥeif, der mit Ḏu-l-rumma um die Gunst der schönen Charḳâ' wetteiferte, gebraucht das Wort *al-muftî*, um einen frommen Mann (derselbe wird übrigens als *faḳîh* bezeichnet) zu verspotten, der mit der ernsten Mahnung zur Gottesfurcht den Dichter zurechtwies, als sich dieser einmal in eine schöne Frau vergaffte (Aġ. XX, 143, 5): يقول لى المفتى........ تق اللّه لا تنظر اليهنّ يا فتى. Hier wird *muftî* in demselben Sinne gebraucht, wie bei ähnlichen Gelegenheiten (wo es sich um das Weintrinken handelt) die Worte *mutakallif* (Aġ. XIV, 31, 2) oder *faḳîh* (ibid. 61, 18)[2]). Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass im Grunde ein Frömmler oder Heuchler gemeint sei, wofür die freien Omajjaden und die Vertreter ihres Geistes die unbequemen Fuḳahâ hielten, die ihnen immer mit Koran und Sunna in den Weg kamen[3]).

Der Gebrauch des Wortes *fatwâ*, das ursprünglich nur die gesetzkundige Entscheidung einer dem Fragenden zweifelhaften Sache bedeutet[4]). scheint im späteren ungenauen Sprachgebrauch, bei Beibehaltung der richtigen Bedeutung, auch auf die schriftlichen Anfragen, auf die man eine Entscheidung beansprucht, ausgedehnt worden zu sein. In dieser Anwendung bedeutet es wohl eigentlich das der Erledigung zugeführte Schriftstück[5]), das

---

1) Ḳâḍî Chân (st. 592), Fatâwî (Kairo 1282) I, 3, 18: وان كان المفتى مقلّدا غير مجتهد ياخذ بقول من هو افقه الناس عنده ويضيف الجواب اليه. Über die Iǵtihâd-Fragen schrieb Muḥammed b. 'Abd al-'azîz al-Mekki (1051): al-ḳaul al-sadîd fî ba'ḍ masâ'il al-iǵtihâd wal-taḳlîd (Handschrift der Kairoer Bibliothek, Katal. VI, 177). Vor jetzt dreissig Jahren erschien von dem damals sehr angesehenen Kairoer Gelehrten Rifâ'a Beg al-Ṭahṭâwi, als besondere Beilage der Unterrichtsrevue Rauḍat al-madâris, die Monographie: al-ḳaul al-sadîd fi-l-iǵtihâd wal-taǵdîd (Kairo 1287) s. besonders 22 unten.

2) Vgl. Muhammed. Stud. I, 31.

3) Merwân b. al-Muhallab nennt ja den Ḥasan Baṣrî الشيخ الضالّ المُرائى Ṭab. II, 1401, 5.

4) LA. s. v. XX, 6 oben: والفُتْيا والفُتْوى والفَتْوى ما أفتى به الفقيه' الفتح فى الفَتْوى لأهل المدينة.

5) Vgl. al-Muḥibbi, Chulâṣat al-aṯar III, 341, 6 وكان يكتب رقاع الافتاء, vgl. الصّورة Ibn Maśkow. bei de Goeje, Arib 94, 8.

die Anfrage in gewohnter Form enthält. Dieser Sachverhalt folgt aus Beispielen, die aus dem 10. und 11. Jahrh. vorkommen:

Muǵîr al-dîn al-Ḥanbalî (ca. 900) sagt in der Biographie des Śeich Makî b. ʿAbd al-Salâm al-Rumeilî (st. 492): كانت الفتاوى تأتى اليه من مصر والشام وغيرهما d. h. es kamen Anfragen zu ihm aus vielen Ländern[1]). Ebenso gebraucht das Wort sehr häufig auch al-Muḥibbî (Ende des 11. Jahrh.) in seinem Biographienwerke. Von Aḥmed b. ʿAbdallâh al-Mekkî (st. 1077) sagt er: „die Fatâwî kamen zu ihm, und er beantwortete sie in der angemessensten und schönsten Weise“[2]). Man sagt in diesem Sinne: كتب على الفتاوى, um auszudrücken, dass jemand schriftliche Antworten auf die ihm vorgelegten Anfrageschriften erteilt[3]). „Du sollst nicht mehr auf Fetwâ's schreiben“ d. h. nicht mehr schriftliche Entscheidungen über vorkommende formelle Fragen treffen dürfen[4]). Von dem nachmals berühmten Neǵm al-dîn al-Ġazzî (st. 1061) wird erzählt, dass ihm sein Meister Śihâb al-dîn al-ʿAiṯâwî, selbst einer der hervorragendsten Gesetzgelehrten seiner Zeit, zwanzig Jahre vor seinem Tode die Erlaubnis gab „auf Fetwâ's zu schreiben“ (واذن له بالكتابة على الفتوى), dass er aber von dieser Erlaubnis nur sehr beschränkten Gebrauch machte (فكتب فى هذه المدّة على فتوى واحدة فى الفقه وغير واحدة فى التفسير). Kurz vor dem Tode des Lehrers traf ein Fetwâ ein; da sagte er zu Neǵm al-dîn: „Schreibe darauf (die Entscheidung), und da schrieb er sie auch auf besonderen Wunsch des Lehrers unter eigenem Namen. So kamen denn die schriftlichen Anfragen (*al-fatâwî*) von nun ab in häufiger Folge zu ihm und er gab immerfort Entscheidungen“[5]). Als der Śeich

1) Al-ins al-ǵalîl (Kairo 1283) 264, 5 v. u.

2) Chulâṣat al-aṯar I, 226, 20 واخذ عنه جماعة وكانت الفتاوى تَرِد عليه فيجيب عنها باحسن جواب واعذب خطاب.

3) Muǵîr al-dîn 579, 6 وأُذِن له بالافتاء ... وكتب على الفتاوى كثيرًا.

4) Al-Muḥibbî IV, 152, 7 لا تكتب على الفتاوى بعدها.

5) ibid. 198: فحضرت فتوى فقال اكتب عليه فكتب وقال اكتب اسمكم فقال بل اكتب اسمك فكتبه ثمّ تتابعت عليه الفتاوى فاستمرّ يفتى.

al-islâm Jaḥjâ al-Minkârî durch eine Krankheit am Schreiben verhindert war, betraute er seinen Schüler Muḥammed aus Angora (st. 1098) damit, „auf die Fetwâ's zu schreiben“ (الكتابة على الفتاوى); dies Amt behielt er bei („er schrieb immerwährend auf die F.“) bis sein Lehrer selbst abgesetzt wurde“[1]). Und um auszudrücken, dass die Entscheidungen eines gelehrten Muftî allenthalben Beifall begegnen, sagt man: „man zollte Beifall seinem Schreiben auf die Fetwâ's“[2]) (وحُمِدت كتابته على الفتاوى)

---

1) Al-Muḥibbî IV, 214.

2) ibid. III, 213, 5 s. v. a. anderwärts 276, 6 v. u. وكانت فتاويه مرغوبة مقبولة.

Die geographische Liste II R 50.

Von

F. H. Weissbach.

Der Text II R 50 ist meines Wissens noch nicht im Zusammenhang behandelt worden. Eine solche Bearbeitung scheint aber auch jetzt noch wünschenswert und zeitgemäss zu sein. Die Ausgabe im Londoner Inschriftenwerke enthält nicht nur eine Anzahl Versehen, sondern ist auch unvollständig. Allerdings sind die meisten Fehler schon längst verbessert, aber von den verschiedensten Gelehrten und an den verschiedensten Stellen. Wer bis jetzt den Text studieren und benutzen wollte, war genötigt, das Material in tagelanger Arbeit zusammenzutragen. Diese Mühe habe ich ihm ein für allemal abgenommen. Hierzu kommt, dass der II R 50 veröffentlichte Text durch ein neuangefügtes Bruchstück zum Teil ergänzt werden kann. Zwar ist dieses Fragment bereits 1881 Frdr. Delitzsch (Wo lag das Paradies? S. 104) bekannt gewesen, auch von Meissner (s. Jensen in Keilinschr. Bibl. 3, 1, 134 Anm. 1) kopiert, aber noch von niemandem veröffentlicht worden.

Zum Studium des in Rede stehenden Textes wurde ich durch einige Städtenamen, die ich in den von mir kopierten Beschwörungstafeln des British Museum fand, veranlasst. Auf mein Ersuchen gestattete mir Herr King in Abwesenheit Dr. Budges, die Tafel, welche in der Kouyunjik-Galerie ausgestellt ist, einige Stunden im Students' Room zu kollationieren. Leider war mir zu jener Zeit weder Delitzschs Paradies, noch Brünnows Classified List zugänglich. Hätte ich diese beiden Bücher damals zu Rate ziehen können, so würde ich selbstverständlich nicht ermangelt haben, einige wenige Stellen, wo ich anders las als die genannten Gelehrten, nochmals ganz genau zu besichtigen. Für jetzt muss ich mich in diesen, übrigens wenig zahlreichen Fällen darauf beschränken, die Unterschiede unserer Lesungen festzustellen, ohne eine Entscheidung treffen zu wollen Denn wenn ich mich auch bemüht habe, jede Abweichung von dem Texte des Inschriftenwerkes sorgfältigst zu untersuchen, möchte ich doch nicht wagen, ohne nochmalige ausdrückliche Prüfung des Originals Männern entgegenzutreten, die im Lesen von Thonurkunden eine ungleich grössere Übung haben als ich selbst.

Ich hatte bereits den Entschluss gefasst, die Ergebnisse meiner Kollation und meines Studiums des Textes zu veröffentlichen, als ich auf Babylonian and Oriental Record Bd. 8 Nr. 9 S. 215 aufmerksam gemacht wurde. Ich ersah daraus, dass auch von anderer Seite eine Bearbeitung des Textes für wünschenswert erachtet wird.

Die Thontafel K 2035 A + K 4337 enthält auf Vorder- und Rückseite je 4 Spalten Schrift, deren jede wieder aus mindestens 38 Zeilen bestanden haben muss. Soviel Zeilen zählt diejenige Kolumne, von der am meisten erhalten geblieben ist. Der obere Teil des Obverses und der untere des Reverses sind verloren. Welchen Umfang die verlorenen Teile gehabt haben, ist nicht zu bestimmen.

Den Inhalt bildet eine Aufzählung geographischer und kosmographischer Namen und Begriffe, und zwar in folgender Reihe: 1. Städte; 2. Gebirge; 3. Länder; 4. Flüsse und Kanäle; 5. der Himmel; 6. Stufentempel; 7. Stadtmauern.

Je 2 nebeneinanderstehende Kolumnen gehören zusammen. Die linken (I, III, VI, VIII) enthalten meistens sumerische Namen, bez. ideographische Schreibungen, die rechten (II, IV, V, VII) babylonische Namen, und zwar meist phonetisch geschrieben. Doch finden sich auch hier Fälle ideographischer Schreibung, z. B. Kol. VII ZZ. 14—23, oder gar Kol. IV Z. 17, wo der Verfasser das zu erklärende Ideogramm rechts ohne jede Änderung wiederholt. Umgekehrt stehen Kol. VIII ZZ. 25 u. ff., also links, auch babylonische Namen, teilweise sogar phonetisch geschrieben. Ob sich in den linken Kolumnen ausser diesen und den sumerischen Namen auch noch solche in anderen Sprachen befinden, lässt sich nicht entscheiden. Kol. III Z. 13 enthält ein Wort, das vielleicht eine „gutsemitische" Etymologie hat, ohne dass es jedoch gerade babylonisch sein müsste. Auch unter den nichtsemitischen Wörtern sind vermutlich solche, die nicht der sumerischen Sprache angehören. Wenigstens enthält unter anderem Kol. VI ZZ. 18 u. ff. Sprachgut, das nirgends in zusammenhängenden sumerischen Texten zur Verwendung gelangt. Entweder waren diese Wörter gar nicht sumerisch, oder sie verdanken ihre Existenz müssiger grammatischer Deduktion — was schliesslich auf dasselbe hinauskommt.

Die Transskription ist so gewählt, dass man aus ihr sogleich die Zeichen des Originals erkennen kann. Was links steht, ist ein für allemal in Initialen wiedergegeben, mit Ausnahme der Glossen, die die lautliche Aussprache der Ideogramme andeuten. Die Umschreibungen und Übersetzungen habe ich, wie sich das eigentlich von selbst versteht, ich aber nochmals ausdrücklich hervorheben will, n i c h t für den assyriologischen Fachmann beigefügt.

II R 50 sind Obvers und Revers verwechselt, wie Delitzsch (Assyrisches Wörterbuch S. 259) bereits angemerkt hat. Das neuangefügte Fragment ergänzt die rechte obere und die rechte untere Ecke der Ausgabe des Londoner Inschriftenwerkes. In Wirklichkeit müssten diese beiden Ecken in der Mitte zusammentreffen.

Transskription.

Obvers.

Am Anfang fehlen eine Anzahl Zeilen.

Kol. I.	Kol. II.
[ ]	Eri[1]) - [dù]
[ ]	Eri[1]) - [dù]
[ ]	Eri[1]) - d[ù]
[K]I	Eri[1]) - dù
[K]I	Eri[1]) - dù
[ ]KI	Ú - ri
[ ] KI	Ú - ri
[ ] KI	Ú - ri
[ ] KI	Ú - ri
[ ]≡[2]) KI	La - ar - sa
[ÁŠ - TE - AZAG - G]A[3]) KI	La - ar - sa
[ ] KI	Ú - ru - uk
[ ] KI	Ú - ru - uk
[ ] KI	Ú - ru - uk
[I]L[4]) - LA - AB KI	Ú - ru - uk
[AN - T]IR[5]) - AN - NA KI	Ú - ru - uk
[U]B[6]) - VII KI	Ú - ru - uk
[D]A[7]) - VII KI	Ú - ru - uk
[MI][8]) - TÁG - VII KI	Ú - ru - uk
[-]NE - RU KI	Ú - ru - uk
[ ]SUḪ[9]) KI	Ú - ru - uk
[ ] KI	Ú - ru - uk
[KUL[10]) -] UNU KI	Zir - la - ab
[I]L[11]) - LA - AK? KI	Zir - la - ab
[ ] SA - A - TI[12]) KI	Dur - Ku[13]) - ri - gal - zu
[ ]A?-NUN[14])-AN-A-RU-RU KI	Dur - Sar - gi - na

1) II R *su*, bereits von Delitzsch Paradies 228 verbessert.

2) Wohl Rest eines grösseren Zeichens.

3) Ergänzt gemäss V R 41, 10 g (Del. a. a. O. 223).

4) Vgl. V R 41, 15 g (Del. a. a. O. 222).

5) II R *a*; die 4 Paar senkrechten Keile des Zeichens *tir* sind noch erkennbar; vgl. V R 41, 16 h (Del.).

6) Vgl. V R 41, 17 g (Del.).

7) Vgl. V R 17 h (Del.).

8) Vgl. unsern Text Kol. VIII Z. 20 (Del.).

9) II R *bur-šú*, bereits von Brünnow (List of cuneiform Ideographs Nr. 14008) verbessert.

10) Vgl. Del. a. a. O. 225 f.

11) Vgl. V R 41, 14 g (Del.) und die Anmerkungen S. 661.

12) Strassmaier (Alph. Verzeichnis Nr. 2281) ergänzt [*BAD-KUR*] und betrachtet *e-sa-a* als Glosse; *e* ist auf jeden Fall zweifelhaft.

13) Fehlt II R; Del. a. a. O. 207 *ki*; Strassm. a. a. O. *ku*; so las auch ich.

14) II R *kid*; *nun* ist jedoch sicher, *a* wahrscheinlich; vgl. Brünnow, Nr. 14458.

[D]A - AD [1]) - MUŠ KI	Da - tu - na
[ ] - ZI še - ib [2]) KI	Ḫu - da - du
[R]A - ÁK [3]) - NANA KI	Ra - ak - na - na
[?RA - Á]K ? [4]) - AN - ME - ME KI	Ra - ki - ma
[? R]A ? [5]] KI	Kar - ka - ra
[ ] [6]) KI	Kar - ka - ra
[ ] KI	Kar - ka - ra
[ ] KI	Kar - ka - ra
[ ] KI	Kar - ka - ra
[ ]KI	Kar - ka - ra
[K]I	Dil - mu - un
[K]I	Dil - mu - un

Kol. III. Kol. IV.

Am Anfang fehlen 5 Zeilen mehr als bei Kol. II.

[7])]	[ ]
[ ]	[ ]
KI - IN - GI	[ ]
KI - IN - GI BUR + BUR KI	mat ? E[ME ? [8]) - KU][ ]
SU - EDIN KI	Su - b[ar - tum]
SU - GÌR KI	Su - bar - t[um]
SA - GÌR KI	Su - bar - tum
ḪU - BU - UR KI	Su - bar - tum
GIŠGAL - MA - giš-gal AN - NA KI	Gu - ti - um ki
KUR	ša - du - ú
	„Berg, Gebirge“
ḪUR - SAG	ša - du - ú
e	ša - du - ú
GA - BI - RI	ša - du - ú
KUR MAR - TU KI	šad A - mur - ri - e
KUR TI - ID - NU - UM KI	šad A - mur - ri - e
KUR GÌR - GÌR KI	šad A - mur - ri - e.

1) II R *la*; von dem 1. Zeichen ist im Original noch ein senkrechter Keil am Ende erhalten; Verbesserung und Ergänzung bereits bei Del. a. a. O. 231.

2) II R 𒁹, dann *še-kur-ib* als Glosse; Del. (a. a. O. 206) und Strassm. (Nr. 3396) lesen unter Vergleichung von II R 48, 20 c: *eš* (Strassm. mit ?) -*še-ib*. Ich glaubte zu erkennen, wie oben steht.

3) II R]𒁹 -*NE*; vgl. Del. a. a. O. 231, Brünnow Nr. 9719 und die Anmerkungen S. 661.

4) Vgl. Del. a. a. O., Brünnow Nrr. 9655 und 9721 und die Anm. S. 661.

5) II R *si*; im Original ungefähr ////𒁹𒁹.

6) II R noch eine Spur; im Original ist nichts mehr zu sehen.

7) Wohl Rest eines grösseren Zeichens. Von der vorhergehenden Zeile hat II R und das Original noch eine Spur am Anfang.

8) Die erhaltenen Reste passen zu dem Zeichen *EME*.

KUR SU - EDIN KI	šad Su - bar - ti
KUR NIM - MA KI	KUR NIM - MA KI
	(= šad Elamti)
KUR GU - TI - UM KI	šad Gu - ti - i [1])
KUR ZAG GU - TI - UM KI	šad pa - aṭ Gu - t[i - i]
	„Grenzgebirge v. Gutium"
KUR ŠI - RUM KI	šad Ši - r[i - i] [2])
KUR GIŠ ERIN [3]) KI	šad e - ri - ni
	„Cederngebirge"
KUR MAR - ḪA - ŠI KI	šad Pa - ra - ši - i
KUR ŠIR - RUM KI	šad Bi (? Kaš) - ta - lal
KUR E - AN - NA KI	šad Bi (? Kaš) - ta - lal
KUR ḪE - A - NA KI	šad Ḫa - ni - e [4])
KUR LU - LU - BI K[I	šad] Lul - lu - bi - e
KUR Ú - SAL - LA [5])	mat a - bur - ri
	„sicheres Land"
KUR MIN - NÁD [6]) - A	mat do. rab - ṣu
	„sicheres, ruhiges Land"
KUR TIG - NE [6]) - RU	mat aja - bi
	„Feindesland"
KUR TIG - KAK [6]) - A	mat za - ' - i - ri
	„Land des Widersachers"
KUR NU ŠE [6]) - GA	mat la ma - gi - ri
	„unbotmässiges Land"
KUR K[I [6]) - [7])] BAL	mat na - bal - kut - ti
	„aufrührerisches Land"

Revers.

Kol. VI.	Kol. V.
KUR KI - [[7])BA]L	matu nu - kur - tum
	„gegnerisches Land"
KUR ŠI [[8])] NIM	matu e - li - tum
	„Hochland"
KUR ŠI PIG	matu šap - li - tum
	„Tiefland"
KUR - KUR	ma - ta - a - tum
	„Länder"
ÌD	na - a - ru
	„Fluss"

1) So II R, in Übereinstimmung mit den Spuren des Originals.
2) Vgl. Brünnow Nr. 9289 und Z. 24.
3) II R ist das Zeichen in 2 Teile zerlegt.
4) Vgl. Del. a. a. O. 104; Jensen-Meissner in Keilinschr. Bibl. III 1, 134 Anm. 1.
5) Nicht ganz sicher; vgl. jedoch Brünnow Nr. 6086.
6) Im Original verletzt, aber noch zu erkennen.
7) Unsicher, ob noch etwas fehlt; vgl. Brünnow Nr. 270 und 272.
8) Dgl., vgl. Brünnow Nr. 9375 und 9377.

ÌD MAḪ	ṣi - ir - tum
	„hehrer (Fluss)"
ÌD PAR - TIG - GAR	I - di - iḳ - lat
ÌD UD - KIB - NUN - KI	Pu - rat - tum
ÌD KA - ḪA - AN - DE	A - ra - ḫ - tum
ÌD LAḪ - GA	I - tu - ru - un - gal
ÌD a - la - ad AN - ALAD	nar an I 1) - šum
ÌD šú - ba 2) ZA - SUḪ	nar an Dumu - zi
ÌD EDIN - NUN - KI	nar Su - su - ka
ÌD ḪUŠ - A	naru iz - zi - tum
	„gewaltiger Fluss"
ÌD A - MI - GAL - GAL - LA 3)	nar an Ir - ni - na
ÌD UD - UD	naru el - li - tú
	„klarer Fluss"
AN	ša - mu - ú
	„Himmel"
NA	ša - mu - ú
ME	ša - mu - ú
MU	ša - mu - ú
e - nu EN	ša - mu - ú
gi - eš GIŠ	ša - mu - ú
IM	ša - mu - ú
4) si - KIL SAR	ša - mu - ú
SI	ša - mu - ú
u 5) - di - eš - šu AŠ	ša - mu - ú
zi - ku - um KIL + ḪAL	š[a] - mu - ú
zi - ka - ra IM + IM	[ša] - mu - ú
e - nim NIM	š[a - mu] - ú
e 6) - gim 6) BE	š[a - mu] - ú
ḪAR - RA 7) - ÁŠ	š[a - mu - ú]
du 8) ḪI	š[a - mu - ú]
? 9) [ ] UR	š[a - mu - ú]

Es fehlen eine Anzahl Zeilen, und zwar 4 mehr als bei Kol. VII u. VIII.

---

1) IIR *tur*, verbessert von Del. a. a. O. 189.
2) IIR *la*, verbessert von Del. a. a. O.
3) IIR [illegible], verbessert a. a. O.
4) Das 1. Zeichen der Glosse ist IIR schraffiert, aber so gut wie sicher; das 2. Zeichen ist selbst polyphon; vgl. Brünnow Nr. 4335.
5) *u* schien mir sicher; vgl. aber Brünnow Nr. 6753.
6) IIR [illegible], verbessert von Jensen-Pinches in Zeitschr. f. Assyr. 1, 59.
7) *ḪAR-RA* IIR klein wie Glosse geschrieben; richtig Jensen a. a. O.
8) IIR *id*; richtig Brünnow Nr. 8233.
9) Das Original weist noch den (IIR fehlenden) Rest eines Zeichens wie *BE* oder ähnlich auf; vgl. Brünnow Nr. 14441.

Kol. VIII.	Kol. VII.
[ŠI - E -] NIR	zik - ḳur - ra - tum „Stufentempel"
[E TE - AN -] KI	do. Šú - an - na KI „do. von Šuanna"
[E ÙR -] VII[1]) AN[1]) KI	do. Bar - sip KI „do. von Barsip"
E[2]) [ ] KIL + BE	do. EN - LIL - KI „do. von Nippur"
E IM - ḪUR - SAG	do. EN - LIL - KI
E SAG - DIL	do. EN - LIL - KI
E GI - KIL	do. SAT - TI - KI „do. von Dur-Kurigalzu"
E I - DIB - AN[3]) - AZAG[3]) - GA	do. UD - KIB - NUN - KI „do. von Sippar"
E AN - DA - DI - A	do. A - ga - de KI „do. von Agade"
E SU - GAL	do. ^{an}Dumu - zi do. „do. des Tammuz in Agade"
E BARA - ŠI - E - DI	do. ^{an}Dumu - zi do.
E ŠI - E - NIR - KI - KU - MAḪ	do. Kiš KI „do. von Kiš"
E KUR - MAḪ	do. E - ḫur - sag - kalam - ma „do. von E."
E ME - NE - MAḪ	do. AN + EN - LIL - KI „do. von Nippur"
E AN - SIS - KI	do. TIG - GAB - A - KI „do. von Kuta"
E DU - BA - AN - KI	do. Dil - bat KI „do. von Dilbat"
E GAN - MAL - UL - UL	do. ZUR - DA - KI „do. von Marad"
E ŠÚ - GAN[4]) - UL - UL	do. SIS - UNU - KI „do. von Ur"
E DUR - AN - KI	do. UD - UNU - KI „do. von Larsa"
E MI - TÁG - VII	do. UNU - KI „do. von Uruk"
E ŠI - E - NUN[5])	do. NUN - KI „do. von Eridu"

1) Diese Zeichen scheinen auf dem Original noch durch; II R *IV—II.*

2) Fehlt II R, ist aber auf dem Original noch sichtbar; vgl. hierzu sowie zu den übrigen Spuren der Zeile Brünnow Nr. 14397.

3) II R *TI - A* st. *AN - AZAG*, vgl. Latrille in Zeitschr. f. Ass. 1, 26.

4) II R *mal*; richtig schon Brünnow Nr. 7138.

5) Fehlt II R; sehr zweifelhaft; vielleicht *NIR*?

E ŠI - E - DI - GAL - AN[1]) - NA[1])	do. IM - KI „do. von Bìt-Karkara“
E LAM+KUR[2])-RU-KI-KI-ḪI-RA	do. IM - KI
BÁD	du - ú - ru „Stadtmauer“
[BÁ]D IM - GUR - AN + EN - LIL „Imgur - Bel“	do. Šú - an - na KI „do. von Šuanna“
[BÁD] NI - MIT - AN + EN - LIL „Nimit - Bel“	šal - ḫu - ú - šú „seine Aussenmauer“
[BÁ]D ḪI - AB - SU - BUR - ŠÚ „Ṭab - supuršú“	dur Bar - sip . KI „Stadtmauer von Barsip“
[BÁ]D IM - GUR - AN - ZUR - UD „Imgur - Marduk“	dur EN - LIL - KI „Stadtmauer von Nippur“
[BÁD] NI - MIT - AN - ZUR - UD „Nimit - Marduk“	šal - ḫu - ú „Aussenmauer“
[ ] AN - ?KUR - MU - ?DIN - DI[3])	šal - ḫu - ú
[ ] SU? - MU - LUD[4])	šal - ḫu - ú
[ ] IŠ? - ME? - AN[5]) - KI	dur SAT - TI - KI „Stadtmauer von Dur-Kurigalzu“
[BÁD] UD - UL - KAK - A	dur UD - KIB - NUN - KI „Stadtmauer von Sippar“
[ ]ŠI[6])-NE-KUR-KUR-RA-KI-KU	dur Kiš KI „Stadtmauer von Kiš“
[ ]LUGAL-KA+ZAB[7])-KAK	dur TIG - GAB - A - KI „Stadtmauer von Kuta“
[ ][illegible] AN + EN - LIL	BU - BE [ ]
[ ][illegible][8])	[ ] ZUR[9])[illegible][ ]

Der Schluss fehlt.

1) II R [illegible]; die Spuren des Originals weisen auf *AN - NA* hin; so auch Brünnow Nr. 9361.

2) Unsicher; II R *NIM + TE*; vgl. Brünnow Nr. 9055.

3) Sehr zweifelhaft; II R hat *ŠE* st. *KUR*, *ZUR* st. *DIN*; Brünnow Nr. 10002 liest *EŠ* st. *KUR*.

4) II R liest die Zeile *ZU - DIL - ŠE - GA*, Brünnow Nr. 2820 ergänzt [*BÁD - AN + EN*] - *ZU - MU - LUD*; die letzten beiden Zeichen dürften also sicher sein.

5) II R [illegible] - *NA - KI*; vgl. jedoch schon Brünnow Nr. 5109.

6) Oder *PI*, *ME*?

7) II R *KA + SE*; richtig schon Brünnow Nr. 14061.

8) II R *ḪI*.

9) *ZUR* ziemlich gewiss. Die Spuren dieses und des folgenden Zeichens fehlen II R.

Anmerkungen.

Zu den Städtenamen in Kol. I und II vgl. Delitzsch a. a. O. S. 206 ff.

Z. 23. *UNU* ist ungewöhnlich geschrieben, vorn mit 2 statt 3 wagerechten, hinten mit 1 statt 2 senkrechten Keilen.

Z. 24. V R 14, 14 g ist als Ideogramm von Zirlab gegeben *IL-LA-AB*. *IL* ist zwar schraffiert, aber wohl richtig und danach auch hier herzustellen. Das 3. Zeichen ist hier sehr verstümmelt; doch weisen die Spuren eher auf *AK* als auf *AB* hin. *IL-LA-AK* erscheint nun V R 41, 15 g als Ideogramm von Uruk. Sollte es daneben auch als Ideogramm von Zirlab gedient haben? Vgl. *NUN-KI* = Eridu und Babylon, sowie die Anmerkungen zu Kol. III/IV ZZ. 6 u. 7 und Kol. VII Z. 12. Oder ist in unserem Texte doch vielleicht besser *IL-LA-AB* herzustellen? *Zir-la-ba*, Var. *Zir-la-bi* wird auch in den Fragmenten K 3622 und K 4871 erwähnt und zwar zwischen Ur, Nippur, Eridu einerseits und Kiš, Lagaš andererseits. Von dem Ideogr. hat nur K 3622 etwas erhalten, nämlich *-UNU* in regelmässiger Schreibung.

Z. 26. Zu der Gottheit Aruru vgl. zuletzt M. Jastrow, The Religion of Babylonia 448 f., 473 f. (Boston 1898) und Meissner & Rost (Beitr. z. Ass. 3, 283), die unsere Stelle [*UD-KI*] *B-NUN* (*il*) *A-ru-ru* (*ki*) zu lesen vorschlagen.

Z. 28. *Bag-da-du* möchte ich doch nicht eher lesen, als bis eine Variante *Ba-ag-da-du* gefunden wird.

Z. 29. Ein Beispiel von Rebusschrift, wenn die Ergänzung des 1. Zeichens richtig ist. Von diesem glaubte ich nämlich auf dem Original als Rest 2 nebeneinanderstehende senkrechte Keile zu erkennen, was die Ergänzung von *KI* (Del. und Brünnow nach II R 48, 16 c) ausschliessen würde. Überhaupt ist diese Stelle nicht ohne weiteres zur Ergänzung der unsrigen zu verwenden, da das II R 50 am Schluss stehende *KI* II R 48 fehlt, bez. vor *ÁK* steht oder durch das vorausgehende *alu* ersetzt ist.

Z. 30. Dasselbe gilt von Delitzschs und Brünnows Ergänzung dieser Zeile nach II R 48, 17 c. Vielleicht haben wir hier noch ein eklatanteres Beispiel von Rebusschrift: *Ra-ák-mu* = *Ra-ki-ma* oder (wie II R 48 steht:) *Ra-ki-mu*. Wie ich dazu komme, *AN-ME-ME* als *mu* zu lesen? Durch folgende Gleichungen: *ME-ME* = *an Gu-la* (Br. 10449); *gu-la* = *rabû* (Br. 11143); *rabû* = *MU* (Br. 1230) — q. e. d.

Z. 31—36. Eine Stadt *Bit-Kar-ka-ra* erscheint auf den einander z. T. ergänzenden Fragmenten K 9906 und K 3611, die von Städten und darin stehenden Tempeln handeln, und zwar in der Reihenfolge *Sip-par*, (*A-GA-DE-KI* =) *Ak-ka-di*, *Bit-Karkara*, *Di-ri*, *Di-ni-ik-ti*, *Ku-te-e* (?), *Me-Tur-na-ad*, *U-ru-uk-ki*. Das Ideogramm von Bit-Karkara ist *IM-KI*, wozu vielleicht noch die nächsten 3 Zeichen *EN-GÍ-GÍ* gehören; vgl. II R 52 Nr. 2 Z. 73

IM-EN-NI-GI-KI = *šú* .....; Brünnow (Nr. 8484) betrachtet hier *EN-NI-GI*, wohl mit Recht, als Glosse. Das *šú* ..... ist wohl nicht Anfang eines Eigennamens, sondern Pronomen „dasselbe"; die Zeilen 69—75 würden dann Schreibungen eines und desselben Namens sein. *IM-*[*KI*] findet sich in der bekannten altbabylonischen geographischen Liste IV R² 36 Nr. 1 Kol. II ZZ. 3—5; es folgt dann *Dur-ilu* [*KI*], wie oben *Diri*, mit dem es identisch ist; vgl. Literar. Centralblatt 1899 Sp. 1162, vorher schon Meissner & Rost (Beitr. z. Ass. 3, 282), eine Stelle, die dort von mir hätte citiert werden müssen. *Dinikti*, das in K 9906 und K 3611 auf *Bit-Karkara* und *Diri* folgt, steht II R 60 Z. 23 unmittelbar hinter *IM-KI*. Die Gleichsetzung von *Bit-Karkara* und *IM-KI* ist also zweifellos. *Bit-Karkara* wieder mit *Karkara* zu identificieren, liegt zwar nahe genug (vgl. *Abdadani* I R 35 Nr. 1 Z. 8 mit *Bit-Abdadani* bei Tigl. III. u. a.); doch wird es besser sein, hierfür weitere Bestätigungen abzuwarten. Das „Gefilde von *Kar-kar*" wird erwähnt in der von Thureau-Dangin herausgegebenen und übersetzten Inschrift Entena's (Rev. d'assyr. 4, 48 Kol. IV Z. 22), *IM-KI* selbst in unserem Texte Kol. VII ZZ. 22 u. 23. Endlich möchte ich nicht verfehlen, auf die Ähnlichkeit der Namen *IM-KI* und *IM-GI* hinzuweisen, wozu man Winckler, Untersuchungen zur altoriental. Gesch. S. 50, Hommel in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeol. 16, 209 f. (1893/4) und wieder Winckler, Altorient. Forschungen I. Reihe 262 u. 372 vergleiche. Wenn zwischen den beiden Namen mehr als eine blosse äusserliche Ähnlichkeit besteht, so könnte dieser Umstand einst zur Ermittelung der ursprünglichen Lage des Landes Sumer von Bedeutung werden.

ZZ. 37 und 38. Über die Bestimmung der Insel *Dilmun* als Bahrein im Persischen Meerbusen vgl. Durand und H. C. Rawlinson im Journal of the R. Asiatic Society, New Series 12, 189 ff. 1880.

Kol. III und IV.

Z. 4; vgl. zuletzt Weissbach, Die sumerische Frage S. 18.

Z. 5. Vgl. Del., Par. 234 ff., Assyr. Handwörterbuch S. 489 b; Strassmaier in Ztschr. f. Keilschr. 1, 71; Winckler, Altorient. Forsch. I. Reihe 153 ff., II. Reihe 47 f. *SU-EDIN* las Delitzsch früher *Su-maš* und demgemäss den Namen in Kol. IV *Su-maš-tum*. Winckler liest *SU-EDIN* nach Strassmaiers Vorgang *Su-ri*, den 2. Namen *Su-maš-tum*. Möglich ist an sich auch die Lesung *Su-bar-tum*, die Delitzsch jetzt angenommen hat. Zwingende Gründe sind meines Wissens für keine der beiden Lesungen geltend gemacht worden. Lesen wir *Su-bar-tum*, so erinnert der Name an *Šu-ba-ri* Ramman-Nirari Obv. 5 u. 33, Tiglatp. I. Kol. II 89, Ašurnas. III 120, Synchron. Gesch. I 21. el-Amarna 101 Rev. 7 ist der Name *Su-ba-ri* geschrieben und hat den Zusatz *i-na lu-ḳi*, mit dem 83, 17 das Land *Su-ri* erscheint. Tigl. I. Kol. III 1 und 3 nennt ein Land

Šú-bar-te, bei dem man wieder im Zweifel sein kann, ob nicht *Šú-maš-te* zu lesen sei. Der Unterschied in der Schreibung des Anlautes würde kaum als Hindernis gelten können, die Namen *Subari* und *Šubari* einerseits, *Subartum* und *Šubarte* andererseits mit einander zu identificieren. Findet sich ja ein solcher Wechsel von *s* und *š* bekanntlich auch innerhalb des Assyrischen selbst (Del., Ass. Gr. § 46 S. 107 f.). Auch gegen die Gleichsetzung aller 4 Namen *Subari*, *Šubari*, *Subartum*, *Šubarte* würde sich vom rein grammatischen Standpunkt aus nichts einwenden lassen. *Subari* (bez. *Š.*) könnte ursprünglich Name des Stammes, *Subartum* (bez. *Š.*) ursprünglich Name des von ihm bewohnten Gebietes sein, also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen *Elamū* und *Elamtum* bestehen. Dagegen muss man Winckler (a. a. O. 154 Anm. 5) zugeben, dass Tiglatpileser anscheinend einen Unterschied macht zwischen den *Šubari* Kol. II 89 und den *Šubarte*, bez. *Šumašte* Kol. III 1 und 3. Die ersteren werden ja als unbotmässig, die letzteren als gehorsame Unterthanen Ašurs bezeichnet. Sollte der Umschwung ein so völliger gewesen sein? Man würde an der letzteren Stelle eher einen Ausdruck erwarten, wie „die ich unterworfen hatte". Der Unterschied in der Endung, der bei den kurz aufeinander folgenden Namen immerhin auffällig ist, erklärt sich vielleicht ganz einfach dadurch, dass das erste Mal, trotz des Determinativs *matu*, vom Volke die Rede ist, wie die Appositionen *šipṣuti la magiri* beweisen; an der 2. Stelle heisst es aber: „die Städte des Landes Š., welche auf das Antlitz Ašurs schauten"[1].

Wie steht es nun mit der Identifikation von *Subari* u. s. w. mit *Suri*? Sie gründet sich, soviel ich sehe, auf zweierlei. Erstens darauf, dass das Zeichen *EDIN* vielleicht einen Lautwert *ri* gehabt hat, sodass *SU-EDIN* einfach *Suri* gelesen werden könnte.

Strassmaier verglich II R 29, 43 *A-RI* = *mar-ti e-me* mit V R 42, 54 *A-EDIN* = *mar* ......, das er *mar*[*-ti e-me*] oder *mar*[*-tum*] zu ergänzen vorschlug, und schloss hieraus, dass *A RI* = *A-EDIN* sei und weiter, dass *EDIN* einen Silbenwert *ri* gehabt habe. Der 1. Schluss ist nur dann richtig, wenn wirklich *mar*[*ti eme*] zu ergänzen ist. Der 2. Schluss ist aber überhaupt nicht zwingend. *RI* hat auch den Silbenwert *tal*, *dal*. Die wirkliche Aussprache des Zeichens in der obigen Gruppe kennen wir nicht. Wir wissen also nicht, ob *ARI*: *ari*, *adal* oder *atal* auszusprechen sei. Nehmen wir aber auch an, dass *A-RI* = *A-EDIN*

1) Der Deutlichkeit halber setze ich die beiden in Betracht kommenden Stellen aus der Prisma-Inschrift Tiglatpilesers I. her: Kol. II 89 f. „Die mächtigen, unbotmässigen Šubari unterwarf ich." Kol. II 100 — Kol. III 3: „4000 Kaskaja, Urumaja, Ḫatti-Krieger, Unbotmässige, welche die Städte des Landes Šubarte, die auf das Antlitz Ašurs schauten, mit Gewalt weggenommen hatten, hörten von meinem Zug nach Šubarte."

ist, so wäre sogar die Folgerung möglich, dass *RI* den lautlichen Wert *edin* gehabt hätte.

Einen 2. Grund für die Identifikation von *Subarí* und *Surí* könnte man aus den el-Amarna-Briefen herleiten, wo beide Namen je einmal in Verbindung mit dem noch dunkelen *i-na lu-ḳi* erscheinen. Dies ist gewiss ein seltsames Zusammentreffen, zumal da der Zusatz sonst nirgends weiter vorkommt. Aber einen genügenden Grund für die Gleichsetzung der beiden Namen sehe ich nicht darin. Wäre ich nicht überzeugt, dass Winckler die el-Amarna-Texte äusserst sorgfältig kollationiert hat, bevor er an ihre Übersetzung ging, so würde ich für eine der beiden Stellen die Möglichkeit eines Lesefehlers in Betracht ziehen.

Es wird uns nichts weiter übrig bleiben, als die Entscheidung der Frage zu vertagen, bis neue Funde uns die Möglichkeit eröffnen, weiter vorzudringen. Der Vollständigkeit halber sei hier noch erwähnt, dass Winckler die Vermutung wagt, dass der Name *Šumaštu* in *Samosata* erhalten sein könne.

ZZ. 6 und 7: *SU-GÌR* und *SA-GÌR* werden V R 16 ZZ. 14 und 15 durch *Elamtum* erklärt. Die Identität von *Elam* und *Subartu* folgt indess hieraus noch keineswegs. Vgl. das oben zu Kol. I Z. 24 angeführte Beispiel *NUN-KI* = Babel einerseits und = Eridu andererseits.

Z. 8. *ḪU-BU-UR-KI* könnte, rein lautlich betrachtet, mit dem häufig genannten *Ḫubuškí* identisch sein; vgl. *Uraštu* = *Urartu*.

Z. 9. Vgl. Del., Par. 233 f., Winckler, Altorient. Forsch. I. Reihe SS. 142, 308, 462; II. Reihe S. 253. Nach unserer Stelle dürfte wohl auch II R 48, 14 c zu verbessern sein.

Z. 13. Ist *ga-bi-rí* vielleicht ein semitisches Wort (גבר „gross, hoch sein“)?

ZZ. 14—16. Die Lesung *A-mur-rí* ist durch die el-Amarna-Texte (s. Winckler in Keilinschr. Bibl. Bd. 5, Eigennamenverzeichnis) gesichert. Vgl. auch Delitzsch, Par. 271 ff., Delattre in Proceedings of the Society of Bibl. Arch. 13, 233 f. (1890/1), Winckler, Altorient. Forsch. I. Reihe öfters.

Z. 15. Vgl. II R 48, 12 c; Gudea B VI 13 (*Tí-da-num*).

Z. 22. Vgl. Gudea B V 28 *Am-a-num ḪUR SAG-ERIN* „der Amanus, das Cederngebirge“.

Z. 23. *MAR-ḪA-ŠI KI* findet sich auch IV R² 36 Nr. 1 Obv. I 17; Hilprecht Nr. 125 Obv. 14; II R 6, 16 ab: [*UR MAR-Ḫ*]*A-ŠI* = *do.* (scil. *ka-lab*) *pa-ra-ši-i* „Paraši-Hund“ (Del., Ass. Handw. 546 b). Sollte der Name dieses Tieres auch in dem Ideogramm *TÁG KA MAR-ḪA-ŠI* (V R 33 Kol. II 36) enthalten sein? Zu dem Stein Paraši-Mund würde der bekannte Stein Gazellen-Mund eine passende Parallele bieten.

Z. 27. Vgl. zuletzt Billerbeck, Das Sandschak Suleimania S. 6 ff.

Kol. V und VI.

Zu ZZ. 7—15 vgl. Del., Par. 189, zu Z. 9 im besonderen daselbst 75 f., zu Z. 15 *anIr-ni-na* auch Strong (Hebraica 8, 118), Meissner & Rost (Beitr. z. Ass. 3, 361) und King, Babyl. Magic and Sorcery S. 25 (Nr. 4 Z. 11).

Z. 24. Der Assyrer erklärt das Zeichen durch eine Glosse, deren zweite Hälfte selbst polyphon ist — ein Seitenstück zu Kol. III/IV Z. 18, wo rechts und links genau dieselbe Zeichengruppe steht.

Kol. VII und VIII.

Zu ZZ. 1—23 im allgemeinen vgl. Jastrow a. a. O. 615 ff., 638 ff. Seine Bemerkung S. 643: „To enumerate all the temples of Babylonia and Assyria would be both an impossible and a useless task“ möchte ich nicht unterschreiben. Ich halte im Gegenteil das Fehlen einer vollständigen Liste aller überlieferten Tempel- (und, wie ich gleich hinzufügen möchte: Götter-) Namen für einen empfindlichen Mangel seines sonst recht brauchbaren Werkes.

ZZ. 2 und 3 ergänzt nach Nebukadn. (Proc. of the Soc. of bibl. arch. 11, 159 ff.) Kol. I 38 f. und anderen Stellen; vgl. auch unten zu ZZ. 25 f.

Z. 8 vgl. Nabuna'id Cyl.-Inschrift III 4.

Z. 12 vgl. Jensen in Keilinschr. Bibl. 3, 1 S. 129 Anm. *0. — Über die Stadt *Kiš* vgl. insbesondere Heuzey in Rev. d'ass. 3, 110; Thureau-Dangin daselbst 4, 38 ff.; Hilprecht in Transactions of the American Philosophical Society New Ser. 18, 263 ff.; Winckler, Altorientalische Forschungen I. Reihe 272 ff.

In den ältesten Inschriften wird die Stadt *Kiš* einige Male in engem Zusammenhang genannt mit einer anderen: *ÚḪ-KI*, vgl. Hilprecht Nr. 102: *lugal ÚḪ-KI-KA KID lugal KIŠ-KI KID*, hiernach wohl auch Nr. 93 am Schluss zu ergänzen; Inschrift des Helmes Eannadu's A (Rev. d'ass. 4, Pl. I Kol. VI Fächer 9 u. 10 und Fach 21). Beide Städte kommen ferner vor in der Nabuna'id-Cyrus-Chronik Kol. III 9 u. 10 (die Gottheiten von Marad, Kiš und Ḫursagkalama wurden nach Babel gebracht) und Z. 12 ff. (im Tišri[1]), als Cyrus in *ÚḪ-KI* am Flusse Zalzallat eine Schlacht gegen die Truppen von Akkad lieferte etc.). Bekanntlich hat O. E. Hagen (Beitr. z. Ass. 2, 243) auf Grund einer von Pinches entdeckten Angabe eines Omentäfelchens die Stadt *ÚḪ-KI* mit *Ú-pi-e* = Opis identificiert, was in den Rahmen des Berichtes sehr gut hineinpassen würde. Der von Pinches und Hagen benutzte Text 79—7—8, 94 bietet mehrere Zeilen nach folgendem Schema:

𒁹𒁹 (— — —) *KI DU* etc.

1) So nach der meiner Überzeugung nach richtigen Konjektur Ed. Meyer's Ztschr. f. alttest. Wiss. 18, 339 ff.

d. h. doch wohl: „Wenn einer nach (Ortsname) geht, so erfolgt das und das“. Von Ortsnamen werden genannt: *Mil* (*Iš*)-*la-an*, *Ka-la-ti*, *Pa-ar-sa*, *La-ba-an*, *ÚḪ ú-pi-e*, *La-ba-an*, *Lu-ku-da*. *ú-pi-e* dürfte in der That Glosse sein und die ganze Zeile lauten: „Wenn einer nach Upe geht, wird sein Hof zerstört werden (*tarbaṣ-su BIR* = *issapaḫ*)“. Alle 3 Orte, sowohl *Kiš* als auch *ÚḪ-KI* und *Úpia* finden sich auch in den Kontrakten (vgl. Strassmaier, Babyl. Texte H. 5 u. 6 S. 18 f., H. 8 u. 9 S. 16) und noch anderwärts. Nach den oben angeführten Stellen aus den ältesten Inschriften hat es den Anschein, als ob *Kiš* und *ÚḪ-KI* näher zusammengehörten. Der König von *ÚḪ-KI* und von *Kiš* ist vermutlich eine und dieselbe Person. Entscheidend sind die schon erwähnten beiden Texte K 4871 und sein Duplikat K 3622, wo es heisst [. . . . . *UD*-]*DU A ÚḪ-KI KID*, ass. *ù-mu ša pa-ni ba-nu-u tar-bit Ki-e-ši* (Var. *Ki-is-sa*) „der Umu mit hellem Antlitz, der Spross von (*ÚḪ-KI* =) *Kiš*“. Vgl. hierzu auch Brünnow Nrr. 8122 und 8131, wo *ÚḪ* durch *kušū*, bez. *kušī* erklärt wird; Delitzsch, Ass. Lesestücke 4. Aufl. S. 28 Nr. 225. *ÚḪ-KI*, oder sagen wir besser, e i n *ÚḪ-KI* muss also in unmittelbarer Nähe von Kiš gelegen haben, sodass es später nur als Vorstadt betrachtet, bez. ihm gleichgesetzt wurde. Ein anderes *ÚḪ-KI* war Opis; von ihm ist, wie schon gesagt, in der Nabuna'id Cyrus-Chronik die Rede. — Das Zeichen *ÚḪ* ähnelt in seiner ältesten Form ausserordentlich einem anderen Zeichen, das man gewöhnlich *GIŠ-BAN* liest, und das ebenfalls das Ideogramm des Namens einer uralten Stadt darstellt. Die Ähnlichkeit der beiden Zeichen ist so gross, dass Hilprecht sie noch in seiner Umschreibung des Textes Nr. 102 (a. a. O. S. 264 Anm. 2) mit einander verwechselt hat. Heuzey (Rev. d'ass. 3, 110) unterschied beide Namen als *Is-ban*-(*ki*) und *Oud-ban*-(*ki*). Winckler (Altor. Forsch. I. Reihe 373 Anm. 3) hat, unter Hinweis auf IV R[2] 36 Nr. 1 Kol. I ZZ. 11 und 12, wo beide Namen hintereinander vorkommen, gezeigt, dass das als *BAN* gelesene Element gar nicht *BAN* ist, sondern das, was vom Zeichen *ÚḪ* übrig bleibt, wenn *UD* davon genommen wird.

GIŠ-BAN würde also neuassyrisch so zu schreiben sein: [Keilschriftzeichen]; [Keilschriftzeichen] ist nur eine Nebenform von *KIL* + *BE*; vgl. S[a] Kol. II Z. 2, wo der assyrische Grammatiker das Zeichen *EL* in *SI* und *KIL*, d. i. zunächst [Keilschriftzeichen] zerlegt, und vor allem S[a] Z. 4, wo für *ÚḪ* geradezu *UD-KIL* + *BE* steht. Können wir auch das Zeichen *KIL* + *BE* noch nicht richtig aussprechen, so wissen wir doch jetzt die Bedeutung des bisher *GIŠ-BAN* gelesenen

Namens. Es ist keine „Bogenstadt“, also auch nicht das halbmondförmige Ḫarran, sondern die „Wagenstadt“.

Z. 19. Vgl. E. J. Harper in Beitr. z. Ass. 2, 412; falsch Jastrow a. a. O. 539 Anm. 2.

Z. 27. Phonetisch geschrieben z. B. Neb. Steinpl. VI 57 *Ṭa-a-bi-su-pu-úr-šú*; vgl. Del., Ass. Handwörterbuch 509 b.

ZZ. 30 und 31. Es ist zweifelhaft, ob hier Ideogramme für „Aussenmauer“ im allgemeinen, oder, wie Z. 29, für diejenige von Nippur im besonderen vorliegen.

Z. 33 vgl. Latrille, Ztschr. f. Ass. 1, 26; Lehmann, Šamaššumukin [II] S. 53; Jensen in Keilinschr. Bibl. 3, 1, 201 Anm. ††. Der Name an unserer Stelle ist kürzer als Šamašš. Bil. 23, aber nichtsdestoweniger vollständig.

Über die mit „Erde“ und „tragend“ zusammengesetzten Wörter für „Berg“ im Sanskrit.

Von

O. Böhtlingk.

Gemeint sind in alphabetischer Ordnung: **उर्वीधर**, **उर्वीभृत्**, **क्ष्माधर**, **क्ष्माभृत्**, **गोभृत्**, **धरणीधर**, **धरणीभृत्**, **धराभृत्**, **धरित्रीधर**, **पृथिवीभृत्**, **पृथ्वीधर**, **भूधर**, **भूध्र**, **भूभृत्**, **महीधर**, **महीध्र** und **महीभृत्**. Eine mythische Vorstellung, dass ein Berg oder Berge „die Erde trügen, finden wir nirgends erwähnt. Es muss demnach für die Bezeichnung eines Berges eine andere Erklärung gesucht werden, und die liegt so nahe, dass sie vielleicht nur daher bis jetzt nicht erkannt oder ausgesprochen wurde, weil man über das gangbare und durchsichtige Wort nicht weiter nachdachte. Ein Berg heisst Erdenträger, weil er als Träger des ihn überdeckenden Erdreichs erscheint; ein kahler Felsen wäre ursprünglich wohl nicht so benannt worden. Ein Seitenstück zu **उर्वीधर** u. s. w. bildet **पयोधर** „Wasserträger“ mit seinen Synonymen als Bezeichnung einer Wolke.

Wenn dieselben Komposita einen Fürsten oder König bezeichnen, dann ist unter **उर्वी** u. s. w. die ganze Erde (in hyperbolischer Auffassung) oder das Land gemeint, die der Fürst als Beherrscher derselben *aufrecht erhält* (**धारयति**), *innehat* oder *besitzt* (**बिभर्ति**).

Das Alphabet des Siraciden (Eccls. 51, 13—29).

Eine textkritische Studie.

Von

P. Nivard Schlögl.

Vor 17 Jahren hatte bereits ein Orientalist ersten Ranges, nämlich Professor Dr. Gustav Bickell, in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ erkannt, dass die syrische Übersetzung des Ecclesiasticus gleich der griechischen ein hebräisches Original zur Grundlage haben müsse. Und zwar erschloss er dies gerade aus dem noch im Syrischen unverkennbar erhaltenen alphabetischen Charakter des Liedes Eccls. 51, 13—29. Er sagt (Ztschr. k. Th. 1882, S. 330): „Am wichtigsten ist das nunmehr unzweifelhafte, obgleich noch von de Wette und Reusch dahingestellt gelassene, von Kaulen und Fritzsche bestrittene Resultat, dass die syrische Übersetzung des Ecclesiasticus, aus welcher die arabische geflossen ist, das verlorene hebräische Original zur unmittelbaren Vorlage hatte, also für Versuche zur Herstellung des letzteren zwei einander kontrollierende Texte zu Gebote stehen“. Was Prof. Bickell dann weiter sagt, berücksichtigt seine syrisierende Metrik, die wohl jetzt als ein überwundener Standpunkt betrachtet werden muss, wenn auch jedermann die hohen Verdienste Bickells nicht nur um Textkritik, sondern auch um das Metrum der Hebräer anerkennen muss. Denn ungeachtet aller entgegenstehenden Meinungen hat er an dem Bestehen eines hebräischen Metrums festgehalten, und wie nahe er der Wahrheit trotz seines Syrismus gekommen ist, mag aus seiner von mir accentuierten Übersetzung des erwähnten Akrostichons zu ersehen sein. Unter 22 Versen finden sich 10 mit dem richtigen Metrum (nach Grimme, ZDMG. 50. Bd.), 23b kann gleichfalls mit Nebencäsur und Pausa (התלונֶנו) zu drei Hebungen gelesen werden, und die andern Verse haben nur nicht das richtige Metrum (3 + 3 Hebungen), weil sie eben vom hebräischen Original abweichen. Dies ist von ungeheurer Wichtigkeit. Ich betone dies, weil Stimmen laut werden, welche den gefundenen hebräischen Text für eine Rück-

übersetzung halten. So z. B. will uns dies Prof. Margoliouth-Oxford glauben machen in seiner Broschüre: The Origin of the 'Original Hebrew' of Ecclesiasticus (London 1899). Aber er hat auch Grund dazu; denn 1890 behauptete er in seiner Antrittsvorlesung (the inaugural lecture), betitelt: An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature (Oxford 1890), dass das Buch Jesus Sirach in stark aramaisierendem Hebräisch und im 15. Metrum der Araber (el mutaqârib, Bacchiacum) geschrieben sei. Nachdem nun diese Behauptung so überraschend durch den gefundenen hebräischen Text widerlegt erscheint, ist es begreiflich, dass Prof. Margoliouth nicht gerne seinen Irrtum eingesteht, obwohl ihm dies gewiss an seiner Ehre nicht schadete. Denn, aufrichtig gestanden, ich hätte betreffs der Sprache dasselbe vermutet. Nun habe ich in meiner von der Wiener theologischen Fakultät preisgekrönten Schrift, in welcher ich Eccls. 39, 12—49, 12 mit Hilfe der Metrik und der alten Übersetzungen hergestellt habe, gefunden, dass der Ecclesiasticus in ganz klassischem Hebräisch geschrieben ist und Zenners Chorliederstruktur zeigt. Dabei finden sich alle Kunstformen angewendet, welche der klassischen Poesie eigen sind, nur dass sie nicht mehr in demselben Masse angewendet sind, wie in den schönsten Psalmen; anderes war aber auch nicht zu erwarten, zumal in so später Zeit, wo das Judenvolk längst nicht mehr Hebräisch sprach. Dass nun der gefundene Text Original sein muss, zeigt eben (ausser der klassischen Sprache) seine metrische Form, die ein späterer Übersetzer zu einer Zeit, wo man von der hebräischen Metrik nicht mehr wusste als Josephus Flavius und Hieronymus (!), nie zufällig treffen konnte noch auch wirklich traf, wie die vorhandenen hebräischen Rückübersetzungen zeigen. Auch habe ich bei meiner Preisarbeit gefunden, dass Prof. Bickells Behauptung betreffs der syrischen Übersetzung einzuschränken ist. — In den von Cowley & Neubauer (Oxford 1897) herausgegebenen und von mir textkritisch bearbeiteten 10 Kapiteln (Eccls. 39, 12—49, 12) ist nämlich die syrische Übersetzung sehr ungleichmässig; bald hat sie sklavisch den griechischen Text übersetzt, z. B. 43, 2—10 (vgl. Touzard in Revue Biblique 1898, S. 50), bald stimmt sie mehr oder weniger mit dem gefundenen hebräischen Texte überein, sodass sich Übersetzungsfehler des Griechen nach ihr korrigieren lassen, bald — und dies sehr oft! — verkürzt sie die hebräischen Verse zu Halbversen, endlich weist sie grosse Lücken auf, z. B. 41, 13—19a; 42, 1—8; 43, 11—33; 45, 9—14, von kleineren Auslassungen nicht zu reden. Dagegen erweist sich der griechische Text trotz seiner Abweichungen und Fehler und gerade durch diese als ein ausgezeichnetes Mittel, den Originaltext nach den schadhaften Fragmenten wiederherzustellen. Obgleich ich nun meine daraufbezügliche Preisarbeit demnächst bei Mayer & Co. in Wien erscheinen lasse, so drängt es mich doch, die Gelehrtenwelt durch folgende Studie über das alphabetische Lied des Siraciden (51, 13—29) schon jetzt auf meine Resultate aufmerksam zu machen.

Was nun dieses Lied betrifft, so ist es wirklich genau alphabetisch, aber nicht genau so, wie Prof. Bickell vermutete. Denn der zuverlässigere Text ist der griechische, wenn es sich um Ergänzungen des gefundenen hebräischen Textes handelt. Dies zeigt sich schon beim 2. und 3. Verse (ב, ג); daher ist auch der 1. Vers nach G[1]) herzustellen, nicht nach S. Das Nähere siehe unten in den krit. Bemerkungen. Dort ist auch an den einzelnen Halbversen nachgewiesen, dass das Syrische wie das Griechische, was Eccls. 51, 13—29 anbelangt, ein hebräisches Original voraussetzen. Ganz merkwürdig ist, dass gerade das Syrische den hebräischen Text schon in ähnlicher Gestalt als Grundlage hatte, wie die gefundenen Fragmente. Z. B. fehlt Vers 1 wie in H das Wort חכמה, weshalb der Syrer bis zum ע-Vers lauter Maskulinsuffixe hat, die sich zuerst auf den „Namen Gottes“, dann auf „Unterricht“ (julfana) beziehen lassen. Erst im פ-Verse und den folgenden ist das Femininsuffix auf חכמה bezogen, das im פ-Vers steht. Über das sonstige Verhältnis der Übersetzungen zum gefundenen hebräischen Texte siehe die krit. Bemerkungen. Das Lied ist ein Chorlied, bestehend aus 2 Strophenpaaren (13—15b und 15c—17; 23—26b und 26c—29) und einer Wechselstrophe von 8 Versen. Die Verse sind lauter Hexameter mit Mittelcäsur (3 + 3 Hebungen). Die Kunstformen (Responsion in 13b und 15c, in 17a und 26a, in 21c und 20bd, in 25b und 28b, 26b und 29a) sind durch den Druck hervorgehoben. Die Verszahlen sind den LXX entnommen.

---

1) G bedeutet die griechische Übersetzung, S die syrische, L die lateinische, wie sie Hieronymus unverändert beibehalten hat. Über das Verhältnis von G, S, L zu H siehe meine demnächst erscheinende Schrift über Eccls. 39, 12—49, 16; ferner Herkenne, de Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus 1—43; Ryssel, die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs (bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.s).

Bickells Rückübersetzung.

(Zeitschrift f. kath. Theol. 1882, S. 319 ff.

(4 + 3)	13	אני בעוד נער לפני טעותי	בקשתי חכמה לנוכח:
(3 + 2)	14	בתפלתי שאלתיה	ועד קץ אדרשה:
(3 + 3)		גמלה כענב בושל	ישמח לבי עליה:
(3 + 3)		דרכה רגלי במישור	מנעורותי חקרתיה:
(3)	16	הטיתי כמעט אזני	
(4)	16b	ורב מצאתי לי מוסר:	
(3 + 3)	17	זאת היתה לי לכשרון	למחכמי אתן כבוד:
(3 + 3)	18	חשבתי לעבוד אתה	ואקנא טוב ולא אבושה:
(3 + 4)	19	טבועה נפשי בתוכה	ופני אל עבודתה שמתי:
(3 + 3)	20	ידי פרשתי למרום	ואשגה ואדעה:
(3 + 2)	20	כוננתי נפשי אליה	ובטוהר מצאתיה:
(3 + 2)		לב קניתי בה מראשית	על כן לא אעזבה:
(3 + 4)	21	מעי נכמרו לנוצרה	על כן קניתי קנין טוב:
(3 + 2)	22	נתן יה ללשוני שכר	ובשפתי אשבחנו:
(3 + 4)	23	סורו אלי כסילים	והתלוננו בבית מוסר:
(3 + 3)	24	עד מתי תחסרו הנה	ונפשכם צמאה מאד:
(4 + 3)	25	פתחתי פי ואדבר	קנו לכם חכמה בלא כסף:
(4 + 3)	26	צואריכם תנו בעלה	ותקח נפשכם מוסר:
(3 + 3)		קרובה היא למשחרה	ומכונן נפשו מוצאה:
(3 + 3)	27	ראו בעיניכם מעט עמלתי	ואשכח לי רב מנוחה:
(3 + 4)	28	שמעו מוסר כמספר	וכסף וזהב רב תקנו בה:
(3 + 3)	29	תשמח נפשכם בחסדו	ואל תחפרו בתהלתי:
(3 + 3)	30	פעלו פעלכם לפני עת	ויתן שכרכם בעתו:

Hebräischer Text.

אני עוד נער הייתי   וחפצתי [חכמה] בת[פלתי]:
בקשתיה [לפני היכל]   [ועד קץ הימים אדרשה]:
[גמלתי כבסר גמֻל]   [וישמח לבי עליה]:

דרכה רגלי בֶּאֱמִתָּהּ   מנעורי חכמה למדתי:
התפללתי תפלה מנערי   והרבה מצאתי דעה:
[ו]עֻלָּהּ היה לי לכבוד   למלמדי אתן תודה:

[זאת] חשבתי להיטיב   ולא־אֶחְפַּר כי אמצאנו:
חשקה נפשי בה   ופני לא אהפך ממנה:
טרדתי נפשי אחריה   ולנצח נצחים לָהּ אַטֶּה:
ידי פתחה שעריה   ובה אֶחֱז ואביט סְ[תוּמֶיהָ]:
[כֵּן] בטהרה מצאתיה   בעבור כן קניתיה קנין טוב:
לב קניתי בָּהּ מתחלה   בעבור כן [לא אעזבה]:
מעי יֶחֱמוּ כתנור   לה[טים] להביט בה:
נתן יהוה לי שכר שפתותי   ובלשוני אהודנו:

סורו אלי סכלים   ולינו בבית מדרשי:
עד מתי תחסרון מן חילו   ונפשכם צמאה מאד:
פי פתחתי ודברתי בה   קנו לכם חכמה בלא כֶּסֶף:
צואריכם בְּעֻלָּהּ הביאו   וּמַשָּׂאָהּ תשא נפשכם:

קרובה היא למבקשיה   ונותן־נפשו מוצא אֹתָהּ:
ראו כי קטן הייתי   ועמלתי בה ומצאתיה:
שמעו למודי נערים   וכסף וזהב תקנו בו:
תשמח נפשי בִּישִׁיבָתִי   ולא תבושו בשירתי:

Deutsche Übersetzung.

(LXX)

1. Strophe.

13 Ich war [noch] ein Jüngling, als ich [im Gebete] nach [Weisheit] begehrte.
14 [Ich flehte um sie vor dem Tempel und will sie suchen bis ans Ende der Tage.]
15 [Sie reifte, wie Trauben reifen, und mein Herz hatte Freude an ihr.]

1. Gegenstrophe.

15c Es wandelte mein Fuss in ihr sicher, ja, von Jugend auf lernte ich Weisheit.
16 Eifrig betete ich in meiner Jugend, und reichlich erwarb ich mir Wissen.
17 Und ihr Joch ward mir zum Ruhme; Dank sei dafür meinen Lehrern!

Wechselstrophe.

18 Ich gedachte, sie wohl zu pflegen, und ich werde nicht zu Schanden, wenn es mir gelungen.
19 Es hängt meine Seele an ihr, und nie werde ich mein Angesicht von ihr abwenden.
20 Ich jagte ihr nach mein Herz und will es ihr zuwenden für und für.
19c Meine Hand that auf ihre Thore, und ich erfasste sie und schaute ihre Geheimnisse.
20c [So] fand ich sie in ihrer Reinheit, 21c darum erwarb ich sie als guten Besitz.
20b Einsicht gewann ich durch sie von Anfang an, 20d darum will ich sie nimmer lassen.
21a Mein Inneres brennt wie ein Feuerofen 21b vor Begier, sie nach Lust zu schauen.
22 Zum Lohn gab mir Jahwe meine Lippen, und darob will ich mit meiner Zunge ihn preisen.

2. Strophe.

23 Kehret um zu mir, Ungebildete, und verweilet in meinem Lehrhause!
24 Wie lange verzichtet ihr auf dessen Vorrat, während eure Seele überaus dürstet?
25 Meinen Mund thue ich auf und spreche: „Erwerbt euch Weisheit ohne Geld [zu bezahlen]!
26 Beuget unter ihr Joch euren Nacken, und eure Seele trage ihre Last!“

2. Gegenstrophe.

26c „Nahe ist sie denen, die sie suchen, und wer sich [ihr] hingiebt, findet sie.
27 Sehet: Als ich jung war, bemühte ich mich um sie und fand sie.
28 Vernehmet meine Lehre, da ihr noch jung seid, und ihr werdet durch sie Gold und Silber erwerben.
29 Es freut sich meine Seele in meinem Alter, und auch ihr sollt ob meines Liedes nicht zu Schanden werden.“

Bemerkungen.

V. 13a ergänze nach אני, welches im G fehlt, עוד = ἔτι. Dass πρὶν ἢ πλανηθῆναί με = priusquam oberrarem (Vulg.) eine Glosse sei, ergiebt sich aus dem Metrum und aus dem Vergleich der alten Übersetzungen; im S fehlt es. — Dagegen ist 13b etwas ausgefallen, wie denn zwei ganze Verse (ב, ג) vermisst werden. G hat: ἐζήτησα σοφίαν προφανῶς ἐν προσευχῇ μου. חפין mag ursprünglich schon gestanden haben, da es auch ψ 40, 7 dieselbe Bedeutung hat und in den Psalmen allein 22 mal durch das syrische צבא wiedergegeben ist. Aber es verlangt in dieser Bedeutung den Accusativ, darum ergänze חכמה, welches unbegreiflicherweise ausgefallen ist — vielleicht war das Original beschädigt —, und בתפלתי = G. προφανῶς, das in den LXX sonst nicht vorkommt, mag Glosse sein, wie das Metrum zeigt. — 14a beginnt mit בקשתיה = ἠξίουν περὶ αὐτῆς; vgl. Esth. 4, 8; 9, 12; Dan. 1, 8. Ergänze לפני היכל = ἐναντὶ ναοῦ. — 14b = G: καὶ ἕως ἐσχάτων ἐκζητήσω αὐτήν; vgl. Neh. 13, 6; Dan. 12, 13. — 15a ist nach Js. 18, 5 zu ergänzen, wo G hat: καὶ ὄμφαξ ἐξανθήσῃ ἄνθος ὀμφακίζουσα; somit muss es an unserer Stelle heissen: ἐξ ἄνθους ὡς ὀμφακιζούσης σταφυλῆς oder richtiger: ἐξήνθησεν ὡς ὀμφακίζουσα σταφυλή = גמלה כבסר גומל oder גמלה כבסר ענב. — 15b = G. — 15c beginnt mit דרכה und schliesst mit באמתה (wörtlich: in ihrer Sicherheit) = G und S. Wahrscheinlich war באמתה, weil aus Versehen ausgelassen, am Rande daneben geschrieben und geriet so durch den nächsten Abschreiber an den Anfang. — 15d hat H gleich S (15c am Ende) am Anfang: אדני; das Metrum lässt es als Glosse erkennen, nicht minder die Übersetzungen (G und L). חכמה ist in L und G durchs Pronomen ersetzt, S hat *julfana* (Lehre). Dass es notwendig steht, zeigt das Metrum. — 16a hat H ואתפלל; die alphabetische Form des Liedes verlangt die Perfektform התפללתי. An diesem Stichos scheitert die Ansicht, H sei eine Rückübersetzung; denn der griechische Text, welcher doch im allgemeinen der zuverlässigere ist, hat: ἔκλινα ὀλίγον τὸ οὖς μου [καὶ ἐδεξάμην] = (ואקח) הטיתי כמעט אזני, was dem Metrum und dem Alphabet ganz gut entspräche. καὶ ἐδεξάμην ist von Ryssel richtig als Zusatz erkannt, aber es bedeutet nicht: „und ich erhielt sie [zu eigen]“, sondern: „und ich nahm sie [mit dem Ohre] auf“; vgl. Schenkl, griech.-dtsch. Schulwörterbuch. Der Zusatz ist also durch ἔκλινα κτλ. veranlasst. Übrigens vergleiche man 19c und Eccls. 38, 28. An letzterer Stelle hat S: *luqbal sukala narken' îdeh* = „ad rem mente conceptam m a n u m admovet“ (Walton.), und G: φωνὴ σφύρης καινιεῖ (lies κωφώσει od. κωφεύσει) τ ὸ ο ὖ ς αὐτοῦ. Vielleicht lautete auch 51, 16a: ἐξέτεινα ὀλίγος τὰς χεῖράς μου καὶ εὐξάμην, und wurde mit Rücksicht auf 19c: τὰς χεῖράς μου ἐξεπέτασα πρὸς ὕψος geändert. Also aus dem Griechischen kann der

hebräische Stichos nicht zurückübersetzt sein; aber auch nicht aus dem Syrischen, wie Prof. Bickell (Zeitschrift f. kath. Theologie 1882) will. Er meint nämlich, dass in der syrischen Übersetzung *ṣ^e^lûteh kad* Glosse und *èna* Schreibfehler für *èdna* sei; das Zeitwort sei nicht *ṣallîth* (= ich betete), sondern *ṣ^e^lîth* (= ich neigte) zu lesen; *z^e‘^ûr* sei = כמעט = ὀλίγον. Das sind aber ebensoviele willkürliche Vermutungen als Wörter und wahrscheinlich gestützt auf 27b (Lagarde) der syr. Übers. Allein es ist von niemandem die Rede, dem Jesus Sirach sein Ohr zuwandte; auch hat in dieser Phrase das Wort אזן stets das entsprechende Personalsuffix; es müsste *èdnak* heissen, nicht *èdna* (stat. emphat.). Und dann hat H gar keine Spur von Bickells Übersetzung, stimmt aber merkwürdigerweise genau mit dem Texte, wie ihn die Pešita hat, ohne deren falsches Suffix (3. pers. sing. masc.) zu haben: התפללתי תפלה בנעורי = ich betete ein Gebet in meiner Jugend; S: *ṣallîth ṣ^e^lûtheh kad z^e‘^ûr-na* = ich betete sein Gebet, als ich klein (jung) war. Allerdings könnte der Stichos des Syrers dem hebräischen Stichos zu Grunde liegen, dann müsste dieses Abstammungsverhältnis auch bei allen andern Stichen gelten, und das ist bei weitem nicht der Fall. Merkwürdig ist nur, dass gerade der Grieche die Phrase vom „Neigen des Ohres“ hat. Allein das kann, wenn obige Vermutung nicht richtig ist, eine spätere Korrektur nach dem missverstandenen S sein. — Statt נערותי lies נעורי (wie 15d) wegen des Metrums. — 16b hst S *julfana* (Lehre) für דעה (Wissen) = παιδεία, 15c hat er dasselbe Wort für חכמה (Weisheit) = σοφία! — 17a las G עֲלָה Spross, Zuwachs (περικοπή), S hat richtig *nîr* = עֹל (Joch) mit dem falschen Suffix. — 17b lies statt הודאה (aramaisierende Orthographie): תודה. — 18a fehlt das mit ז anlautende Wort; ergänze זאת = αὐτήν, welches die fehlende Hebung giebt. Τοῦ ποιῆσαι αὐτὴν καὶ ἐζήλωσα τὸ ἀγαθὸν ist nur Übersetzung von: זאת... היטיב. Auch hier ist gerade das ausgelassene זאת Zeuge dafür, dass das Hebräische Original, das Syrische (sklavische) Übersetzung ist; allerdings ist merkwürdig, dass der syrische Text mit dem aufgefundenen, korrumpierten hebräischen Texte so übereinstimmt, dass er dieselben Fehler und Lücken hat, wie dieser; allein dies ist hinlänglich erklärt durch eine Redaktion der syrischen Version nach dem damals im Umlaufe befindlichen hebräischen Original. Zur Zeit, in der die syrische Übersetzung des Eccls. entstand, wurde dieses Buch gewiss von vielen Juden noch als ein heiliges gelesen. — 18b ist nun wieder ganz merkwürdig; S ist sklavische Übersetzung des H: ולא אהפך כי אמצאנו: *w^e^lâ èhpuk kad èškchîu*, das Walton in der Londoner Polyglotte übersetzt: nec me retractabo, quoties id potuero. Allein was soll dies heissen: „Und ich ziehe mich nicht zurück, auch wenn ich es kann“? Erstens können wir uns ja jeden Augenblick von der Weisheit zurückziehen, und kostet uns dies leider sehr wenig Mühe, denn das gerade Gegenteil ist der Fall: es kostet uns Mühe,

stets weise zu sein. Zweitens ist dieser Satz eine Tautologie mit dem 2. Gliede des folgenden Verses, wo richtig die vollständige Phrase steht: וּפָנַי לא אהפך ממנה = „und mein Angesicht will ich nie von ihr abwenden“; S hat dies auch eingesehen und darum sich hinausgeholfen, indem er einfach 19b auslässt (!), was umsomehr ins Gewicht fällt, als er sonst mit H so auffallend übereinstimmt. 19b kann also nicht aus dem Syrischen ins Hebräische zurückübersetzt sein, weil es ja S nicht hat. Aber auch aus dem Griechischen ist der Stichos nicht zurückübersetzt, weil auch G ihn nicht hat; ebenso hat ihn L nicht. Glosse kann er aber auch nicht sein, weil sonst eben 3 Hebungen (also ein halber Hexameter) fehlen. Nun erklärt sich das Ganze, wenn man 18b im Griechischen näher betrachtet. Dort steht für das hebräische ולא אהפך merkwürdigerweise: *καὶ οὐ μὴ αἰσχυνθῶ* = וְלֹא אֶחְפַּר; nun ist wohl ר (r) und Schluss-Kaph (ך) leicht zu verwechseln; man vergleiche nur die Euting'sche Tafel der semitischen Alphabete, wo ר und ך besonders ähnlich sind; noch leichter sind ה und ח zu verwechseln. Nun ist die Sache klar: der griechische Übersetzer hatte noch einen besseren hebräischen Text und las richtig אחפר; כי אמצאנו liess er aus, vielleicht weil er es nicht verstand; oder es ist die Übersetzung dieser Worte erst in den griechischen Abschriften ausgefallen. Dann ist auch 19b keine Tautologie mehr zu 18b und darum echt und beizubehalten. G hat 19b: *καὶ ἐν ποιήσει νόμου* (Tischendorf: *λιμοῦ*) *διηκριβωσάμην* (Vulg.: et in faciendo eam confirmatus sum), was wohl freie Übersetzung des hebräischen Stichos ist; *λιμοῦ* und *νόμου* (Fritzsche) sind nur Erweiterungen von *μου*, welches Tischendorf (Nestle) als Variante aufweist; sowie *διηκριβωσάμην* die richtige Lesart ist, mag hier statt *μου* zu lesen sein: *αὐτήν* (vgl. Ryssel). Der Syrer hat ganz dieselben Vokabeln wie H, nur gebraucht er das Perfekt *Aphel* von הפך. Das griechische *διαμάχεσθαι* 19a ist nur freie Übersetzung von חשק; es heisst: „sich abmühen“. — 20a. Von hier an bis zum כ-Vers sind die Stichen durcheinander geraten, lassen sich aber mittels des Alphabetes leicht ordnen. Auf ח muss ט folgen. Wie Schechter und Taylor richtig vermuteten, ist טרד (treiben, jagen) zu restituieren, und zwar für נתתי, das leicht aus טרדתי durch ein Versehen oder Missverständnis entstehen konnte; S hat *jehbeth*, G *κατεύθυνα*. טרד ist kräftiger. — 20b hat H: לא אטה, wozu Schechter und Taylor Punkte setzen, als ob etwas fehlte; das Metrum aber zeigt, dass nichts fehlt. Nur ist לא in לָהּ zu korrigieren und אַטֶּהָ zu punktieren; vgl. *ψ* 141, 4. Zu לנצח נצחים vgl. Js. 34, 10. Im Griechischen (Tischendorf-Nestle) fehlt dieser Stichos, dafür ist er in manchen Handschriften, sowie in der lateinischen Übersetzung 20c hierher gerückt; vgl. Fritzsche-Grimm, Kurzgefasstes exeget. Hdbch. zu den Apokryphen. S hat: *wal'alam 'almîn la 'et'ew* (mit falschem Masculinsuffix) = „in Ewigkeit will ich ihn nicht vergessen“. Da

der griechische Übersetzer diesen Halbvers nicht hat, so kann der Syrer ihn nur aus dem hebräischen Texte haben, in welchem er bereits לא las; לֹא אֲטֶּהָ = „ich will sie nicht abweisen (oder verstossen)" übersetzte er also frei. Vgl. ψ 78, 60: ויטש משכן שלו = „und er verwarf das Zelt zu Silo", wo S hat: *wat'a lmeškana dšîlu* = „und er vergass das Zelt von Silo". — 19cd G: τὰς χεῖράς μου ἐξεπέτασα πρὸς ὕψος καὶ τὰ ἀγνοήματα αὐτῆς ἐπένθησα, richtig ἐπενόησα = Codd. 23. 55. 248. 253. 254. Co (Fritzsche); er las also: יָדַי פתחתי שמימה. Der Syrer las, wie der gefundene hebräische Text lautet, nur hat er שער (Thor) im Singular. Für ἀγνοήματα schlagen Schechter und Taylor vor: ἁγνότητα, was unvergleichlich besser passt und als Übersetzung von תוך = „Mitte, Inneres" gelten kann. Und doch halte ich, da ἁγνότης = טֹהַר ist und dieses ohnehin im nächsten Verse steht (G: καθαρισμός), ἀγνοήματα für richtig. Meines Erachtens ist es nur vom lateinischen Übersetzer unrichtig wiedergegeben. Dieser hat nämlich insipientia = „Vergehen, Unwissenheitssünde" (ψ 25, 7), und ihm folgen alle Erklärer, auch Kautzsch, Zöckler, Fritzsche. Nun ist aber ἀγνοήματα = ἀγνοούμενα = τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια in ψ 50, 5 (hebr. 51, 8), also lies סְתוּמֶיהָ oder בְּסְתוּמיה. Dies stimmt auch mit der syrischen Übersetzung, welche freier ist: *westakleth beh* (mit falschem Masculinsuffix) = „et intellixi eam". Die vorhergehenden Worte des H ולה אחוז hat S genau so vor sich gehabt (*wethchaddreth leh* = accinctus sum ad eam = „ich machte mich an sie"), doch scheint richtiger gelesen zu werden: ובה אָחַז. Der griechische Übersetzer hat beide Worte ausgelassen. — 20c. Der כ-Vers fehlt an seiner Stelle; nun ist aber dem ל-Vers ein Stichos vorgesetzt oder eingefügt (Tischendorf), dem מ-Vers ein Stichos angehängt; diese beide müssen den כ-Vers geben. Wahrscheinlich wurde dieser Vers von einem Abschreiber ausgelassen und dann der eine Halbvers rechts, der andere links am Rande bemerkt, worauf der nächste Kopist sie irrtümlich zu beiden genannten Versen einfügte und diese zu Tristichen machte. — Ergänze am Anfang des Verses כֵּן, welches den vermissten Buchstaben des Akrostichons und die fehlende Hebung giebt. — 21c haben alle Versionen gleichlautend. — 20b lies statt לה: בָּהּ (Fritzsche: μετ' αὐτῆς). G hat μετ' αὐτῶν; vielleicht las er להם (מ aus מתחלה). Statt מתחלתה ist wohl מתחלה = מראשית zu lesen. Zu קנה לב vgl. Prov. 15, 32. — 20d ist nach S zu ergänzen: לא אעזבה = non dimittam illam; G und L haben das Passivum: „ich werde nicht verlassen sein". — 21a = S; lies statt יְהֹמוּ (HGL): יֶחֱמוּ (S), das allein zu כתנור passt; vgl. Osee 7, 7. כתנור ist nicht Glosse, wie das Metrum zeigt. Der griech. Übersetzer liess es aus, weil er יְהֹמוּ = ἐταράχθη las. Bemerke den Fehler des S *mellaj*, statt *me'aj*, welcher wieder ein starkes Argument für die Origina-

lität des H ist. Dieser müsste דְּבָרַי oder gleichfalls מִלַּי haben, wäre das Syrische Original. — 21b ist לה der Rest von לְהָטִים; vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch. Die Übersetzer haben das Wort ausgelassen. — 22a hat G: *γλῶσσάν μοι* (al. *μου*) *μισθόν μου* (al. *μοι*); S: „Es gab der Herr meiner Zunge Lohn". — 22b hat G weder „Zunge" noch „Lippe", sondern *αὐτῇ* (sc. *γλώσσῃ*); S: „und mit meinen Lippen will ich ihn loben". — 23a hat S den alphabetischen Buchstaben bewahrt: סטא; dies ist aber *ψ* 14, 3 und 119, 102 = סור. Somit wird auch in H statt פנו gestanden haben: סָרוּ; das ס wurde mit פ verwechselt und ר mit ו. Es ist also nicht nötig, mit Schechter und Taylor סכלים an die Spitze zu stellen (gegen G und S), und metrisch wäre damit nichts gewonnen, da פנו אלי nur eine Hebung giebt. — 23b hat G *παιδείας* ohne *μου* = S. H hat richtig מדרשי = meine Lehre oder meine Lehren, wie aus dem folgenden erhellt. — 24a G: *διότι* (mehrere Codd. richtiger: *τί ὅτι*) *ὑστερεῖτε ἐν τούτοις*; S: „wie lange entbehret ihr dieser Dinge?" Beide setzen אֵלֶּה voraus, was auch ganz gut passt; nur ist dann 23b מִדְרָשַׁי zu lesen, worauf sich אלה bezieht. Doch scheint das doppelt geschriebene אילו des H ein יֵילוּ zu bergen. א ist ein lapsus auris. — 24b hat H ein überflüssiges תהיה, welches das Metrum stört. — 25a = G und S. — 25b fehlt in G *σοφίαν*. — 26a = G, S; streiche ו am Anfang, da Alphabet und Metrum es ausschliessen. Hier las G richtig בְּעֻלָּהּ *ὑπὸ ζυγόν* (ergänze: *αὐτῆς* = S und H). — 26b H: וּמַשָּׂאָהּ wörtlich: „und ihre Last" (vielleicht: „und ihren Gewinn"; vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbch.). G, S, L: „ihre Zucht"; sie scheinen מוסר gelesen zu haben. — 26c G: *ἐγγύς ἐστιν εὑρεῖν αὐτήν*. S = H. — 26d fehlt in G und L. S = H. — 27a hat G קָטֹן הייתי (= „ich war jung"; vgl. Cant. 8, 8; Gen. 9, 24; 27, 15; I. Sam. 17, 14) und עמלתי (H: עמדתי = ich bin gestanden) miteinander verquickt und daraus *ὀλίγον ἐκοπίασα* gemacht; dann fehlte ihm zu *εὗρον ἐμαυτῷ* ein Objekt, und so ergänzte er als Gegensatz zu *κοπιᾶν*: *ἀνάπαυσιν*. *Πολλήν* kann ebenfalls als Gegensatz zu *ὀλίγον* ergänzt sein; doch lässt es sich auch anders erklären. In H steht nämlich vor dem ט-Vers רבים, welches schon der griechische Übersetzer las und zum ר-Vers ziehen konnte. Doch siehe unten zu v. 28. H zeigt den ר-Vers also: ראו בעיניכם כי קטן הייתי ועמדתי בה ומצאתיה: „Sehet es mit eigenen Augen: *Als* (nicht: dass) ich jung war, bemühte ich mich um sie (lies: עמלתי), und ich fand sie". עמדתי „ich stand" (in ihr) ist unmögliche Lesart, da man in der Weisheit nicht stehen kann, bevor man sie gefunden hat. S hat: *ch'zau b'ainaikûn metul daz'ûr-u 'emleth bah weškachthah saggi* = „Sehet es mit eigenen Augen: wenig gab ich mir Mühe

mit ihr, und ich fand *sie* reichlich". Er las also: קטן היה oder übersetzte ungenau statt *kad z'ûr-na* = „als ich jung war" (wie v. 21 der syr. Übers.): *metul daz'ûr-u* = „dass es wenig ist, was" u. s. w. Der Syrer hat also das ἀνάπαυσιν des Gr. nicht. Wäre nun H Rückübersetzung aus dem Griechischen, so müsste der ר-Vers lauten, wie Bickell hat:

ראו בעיניכם [כי] מעט עמלתי | ואשכח לי רב מנוחה

Dem Metrum nach wäre es möglich, da בעיניכם ohnehin nur Glosse ist. Wäre H Rückübersetzung aus dem Syrischen, so müsste unser Vers lauten:

ראו בעיניכם כי מעט עמלתי | ואשכחה הרבה:

Dem Metrum nach wäre der Vers auch in dieser Form möglich, wenn die Glosse gestrichen wird. Nun lautet aber der Vers im Hebräischen ganz anders; von ὀλίγον und מעט ist keine Spur, ferner hat H הייתי, das bei G und S fehlt, ja unmöglich ist; und dann kommt dazu noch der Schreibfehler עמדתי statt עמלתי! Das syrische *'emleth* und das griechische ἐκοπίασα konnte nicht mit עמדתי wiedergegeben werden! Nun könnte man allerdings einwenden, der Schreibfehler עמדתי sei ja auch in der Abschrift der Rückübersetzung möglich. Dies ist allerdings richtig, aber mit der Möglichkeit ist noch nicht die Wirklichkeit erwiesen. Und abgesehen davon, dass ein einziger Vers nicht Ausschlag gebend ist, ist es auch mit der Möglichkeit schwach bestellt. Denn es lässt sich 1. sehr leicht erklären, dass man קטן falsch als Neutrum übersetzt (ὀλίγον!) und הייתי auslässt oder קטן הייתי mit עמלתי als einen Begriff auffasst, wie שוב neben einem anderen Verbum „wieder" bedeutet, dass aber ein hebräischer Übersetzer ein ὀλίγον als Maskulinum übersetzt und ein הייתי willkürlich einschaltet, ist mehr als unwahrscheinlich. Die ganze hebräische Übersetzung müsste dann wohl ähnlich aussehen, wie etwa die erste lateinische Schularbeit eines schwachen Primaners. 2. Gesetzt der Syrer oder der Grieche hätten den Vers richtig und der hebräische Text wäre verstümmelt oder böte den Vers in unrichtiger Übersetzung: dann frage ich: Wie stimmt denn der Vers mit dem Ganzen? Der Sänger hat im ganzen Liede bisher nicht genug betonen können, wie er von Jugend auf nur durch unablässiges Gebet und eifriges, mühevolles Streben sich die Weisheit erwerben konnte; er spricht wiederholt von ihrem Joche (!) und von ihrer Last, sagt im ק-Vers, dass sie nur denen nahe sei, die sie suchen, und nur von denen gefunden werde, die sich ihr ganz hingeben: und unmittelbar darauf sollte er sagen, dass er sich *wenig* (!) abgemüht habe, um sie *reichlich* (!!) zu finden?? Da wird es doch viel richtiger geschlossen sein, wenn man den Vers des H als echt anerkennt, zumal er allein dem Kontext entspricht und auf den א-Vers zurückweist, dessen נער הייתי, das

soviel ist wie 'ה קטן, sowohl der griechische als auch der syrische Übersetzer richtig wiedergegeben hat! Dazu kommt, dass im ש-Vers von „Jugend", im ת-Vers von „Alter" die Rede ist. Und somit kämen wir endlich zum Schlusse. — 28 a b lautet nach H:

רבים שמעו למודי בנערותי | וכסף וזהב תקנו בי:

G: *μετάσχετε παιδείας ἐν πολλῷ ἀριθμῷ ἀργυρίου καὶ πολὺν χρυσὸν κτήσασθε ἐν αὐτῇ.* S: „Audite doctrinam meam licet exiguam, et argentum et aurum per me possidebitis" (Walton). Das Wort רבים des hebräischeu Verses ist jedenfalls eine Randglosse und als solche in den Text selbst geraten. Schon das Alphabet und das Metrum schliessen es aus. למוד bedeutet im A. T. als Adj. „gewöhnt, vertraut", als Subst. „Schüler, Belehrter"; neuhebräisch aber „Lehre", vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbch. Für למודי = „meine Lehre" hat G: *παιδείας* = למודים und Codd. BS[1]: *παιδείαν* = למוד. S = H. Der zweite Halbvers ist in der syrischen Übersetzung genau die Wiedergabe des hebräischen Stichos der gefundenen Handschrift. Sonderbar ist in der griechischen Übersetzung der zweite Halbvers vom ersten beeinflusst. Der Grund ist wohl das letzte Wort des ersten Versgliedes im Hebräischen. בנערותי ist wiederum ein Hauptargument gegen die Annahme einer hebräischen Rückübersetzung aus dem Griechischen oder Syrischen. Der wahre Sachverhalt ist folgender: Der erste Stichos hatte schon dem griechischen wie auch dem syrischen Übersetzer verderbt oder in undeutlicher Schrift vorgelegen, mit der Glosse רבים knapp am Rande. Dies kann aber nur für das undeutliche בנעורותי Verbesserung (oder Vermutung) sein. Das weist darauf hin, dass auch das letztere ähnlich geendet hat; es mag also statt נערות oder נערת gestanden haben: נערים, sei es dass -תי aus -ים verderbt oder נערים absichtlich von einem Schreiber mit נערות vertauscht wurde, da beides „Jugendzeit" bedeutet. Der Grieche hat nun entweder, wie Ryssel vermutet, מספר gelesen und prägnant durch *ἐν πολλῷ ἀριθμῷ* übersetzt, oder er las, w a s w e i t w a h r s c h e i n l i c h e r i s t, der Randglosse gemäss רבים, dann erklärt sich, warum er das ו vor כסף nicht übersetzte. Er betrachtete nämlich רבים als zu כסף וזהב gehörig, somit konnte er das Attribut vom Substantiv nicht trennen; *πολύν* ist die Wiederaufnahme des Attributs vor *χρυσόν*. Was ist es nun aber mit dem Syrer? Dieser hat *šmaʿ julfan kad zeʿûr* = „vernehmet meine Lehre, obgleich sie gering ist". Da ist nun wieder das leidige *zeʿûr*, welches der Hebräer mit קטן oder מעט hätte übersetzen müssen, während er das Griechische wohl durch רב irgendwie übersetzt hätte, aber keinesfalls so, dass רבים an der Stelle von בנערותי stünde. Da ist wieder anzunehmen, dass der Syrer, welcher hier gewiss nicht nach dem griechischen Texte übersetzt hat, das hebräische Wort unrichtig gelesen habe. Nun ist nichts näherliegender und klarer,

als dass *ze'ûr* Übersetzung des verwandten צעיר sei, wie ψ 68, 28 und 119, 141 (vgl. auch ψ 115, 13: *ze'ûr* = קטן!), dass also der Syrer, der bei seiner Übersetzung ein hebräisches Exemplar des Sirach vor sich gehabt haben muss, למודים צעירים las und es durch den kollektiven Singular gab. Also lautet der hebräische Vers höchstwahrscheinlich:

שמעו למודי נערים | וכסף וזהב תקנו בו:

בו = ἐν αὐτῇ entspricht besser als בי (H und S). — 29a b lautet bei G: εὐφρανθείη ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ, καὶ μὴ αἰσχυνθείητε ἐν αἰνέσει αὐτοῦ. Wie das Wort ἐλέει hiehergekommen sei, mag man begreifen, wenn man bedenkt, dass dasselbe Wort ψ 83, 12 Übersetzung von שמש (Sonne!) ist. Der Übersetzer las wohl ישועתי, wie im zweiten Versgliede שירתו, dessen Suffix er objektiv nahm. Da er den ganzen Vers als Fortsetzung von v. 28 nahm, las er נפשכם statt נפשי. S hat: „Laetetur anima vestra de poenitentia mea, et ne pudeat vos canticorum meorum" (Walton); er bezog also auch den ganzen ת-Vers auf seine Zuhörer, daher *nafškûn*, und las statt בישיבתי (H): בְּשִׁיבָתִי oder בְּשׁוּבָתִי von שוב „sich bekehren, Busse thun" (vgl. 1. Sam. 7, 3; 1. Reg. 8, 33; Jer. 4, 1). Auch hier ist nicht schwer zu sagen, was Original sei und was Übersetzung. Denn was die Busse hier auf einmal soll, ist unerfindlich, nachdem von keinem Vergehen, von keiner Sünde die Rede war, sondern nur vom richtigen Suchen wahrer Weisheit. Der Syrer hat also falsch punktiert; das hebräische Wort ist שֵׂיבָתִי. Das י nach ב mag unrichtige Lesung sein: יְשִׁיבָתִי (neuhebr.) „das Sitzen, der Sitz; der Gelehrtensitz in der Akademie oder der Königssitz auf dem Throne; Akademie"; vgl. Levi, Neuhebr. u. chald. Wörterbch. Ein Abschreiber mag zu dieser Schreibung durch v. 23 verleitet worden sein. Der Sänger will seine Zuhörer durch den Hinweis auf die Freude seines Alters zum Studium und zur Pflege der Weisheit ermuntern. 29b bedeutet שירתי „mein Lied", „mein Lehrgedicht". Vom Lob Gottes ist gar keine Rede. — Der hebr. Text hat dann noch folgende Zeilen:

(3 + 4) מעשיכם עשו בצדקה | והוא־נותן לכם שכרכם בעתו:

ברוך יהוה לעולם | ומשבח שמו לדר־ודר:

Von diesen beiden Verszeilen haben G und L nur noch den ersteren, welchen Prof. Bickell als zweiten פ-Vers vermutete (vgl. ψ 25 u. 34): Ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν πρὸ καιροῦ, καὶ δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ = Operamini opus vestrum ante tempus, et dabit vobis mercedem vestram in tempore suo. S hat beide Verse ganz wie H. Beide sind nur ein feierliches „Finis". Übrigens werde ich gelegentlich darauf noch zurückkommen.

Pāsēq.

Von

Franz Praetorius.

Olshausen hat, Lehrb. d. hebr. Sprache § 43 a. E., wahrscheinlich gemacht, dass der senkrechte Strich zwischen zwei Worten des hebräischen Bibeltextes bisweilen da steht, wo „kleine Teile des Textes . . . am Rande gestanden, oder auch ehemalige . . . Randglossen in den Text eingerückt sind". Vgl. F. Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. S. 21 f. Ich halte Olshausens Vermutung, wie gesagt, für sehr wahrscheinlich: Der senkrechte Strich ist manchmal als stehengebliebener Wegweiser zu einer ursprünglichen Randglosse, oder zu einer am Rand ausgefüllten Textlücke anzusehn. Mir fällt dabei noch ein das von der Kritik längst als Randglosse verdächtigte ׀ בְּאַפּוֹ Thren. 2, 1. — Was v. Ortenberg hier noch weiter angeknüpft hat, geht viel zu weit und ist m. W. allseitig abgelehnt worden; s. Wickes in Stade's Zeitschr. VIII, 149 f., König in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. X, 234 ff.

Wenn wir von diesen (seltneren) Fällen absehen, so scheint sich bei schärferem Zusehen zu ergeben, dass der Strich in vormasoretischer Zeit ausserdem noch zwei anderen Zwecken gedient hat. Wahrscheinlich hat dieser jetzt nur senkrechte Strich dementsprechend früher auch nicht die einheitliche Richtung und Form gehabt, die er heute zeigt, sondern war je nach seiner Anwendung so oder so gerichtet und gestaltet. Dass sich eine einheitliche Gestalt des Zeichens herausbildete, war dadurch veranlasst, dass der Sinn der einen Anwendung in masoretischer Zeit in Vergessenheit geriet (man kann sagen: in Vergessenheit geraten musste) und nun irrtümlich und künstlich von dem Sinne der anderen Anwendung mitumfasst wurde.

Denn die eine Anwendung des senkrechten Striches ist dem Bewusstsein der jüdischen Gelehrten lebendig geblieben. Sie lag auch unmittelbar nahe: Ein ungewöhnlicher senkrechter Strich zwischen zwei Wörtern kann kaum einen anderen Sinn haben, als zu trennen. Darauf deutet der dem Zeichen gegebene Name Pāsēq d. i. trennend. Es kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, dass Pāsēq von den vormasoretischen Schreibern nach Belieben und ohne

feste Regel da gesetzt werden konnte, wo sie aus Gründen des Sinnes oder der graphischen Deutlichkeit zwei Wörter von einander trennen wollten. Freilich weiss ich nicht, ob diejenigen, die dem Zeichen den Namen gaben, diese Trennung im Auge hatten: Die Accentuatoren wenigstens scheinen an eine andersartige Trennung gedacht zu haben (wovon unten).

Auf die andere vormasoretische Anwendung des Striches hat m. W. nur F. Perles gedeutet a. a. O. S. 30, indem er zu 2 Sam. 14, 19 bemerkt: „Vielleicht ist gar das Pesîq nach ו אִשׁ ein verkannter Abkürzungsstrich“. Ich lasse ganz dahingestellt, ob diese Bemerkung für die betr. Stelle zutreffend ist; Thatsache aber scheint mir, dass das heutige Pāsēq sehr vielfach aus einem vormasoretischen Abkürzungsstrich hervorgegangen ist[1]).

Wenn Pāsēq aus vormasoretischer Zeit stammt, so müssen die Accentuatoren (ein zutreffenderer Ausdruck würde sein „Neumatoren“) das Zeichen natürlich bereits vorgefunden haben, als sie sich anschickten, den hebräischen Text mit Accenten (Neumen) zu versehen. Offenbar hielten sie Pāsēq für ein altes rhetorisch-musikalisches Zeichen. So erklärt sich die längst bemerkte Thatsache, dass die Accentuatoren das Wort, dem Pāsēq folgt, regelmässig[2]) mit einem konjunktiven Accent versehen: Ihnen war Pāsēq ein alter Hinweis darauf, dass ein konjunktiver Accent distinktiv, „trennend“ werden sollte. Sie müssen sich demnach mit ihrer Accentuation nach den Pāsēqs gerichtet haben, die sie im Texte vorfanden[3]).

Damit war aber Pāsēq in die Accentuation eingetreten und ein integrierender Bestandteil derselben geworden. In der Folge konnte nun Pāsēq, verbunden mit einem unmittelbar vorhergehenden conj. Accent, der alten Gestaltung des Textes neu und frei beigefügt werden, wie jeder andere Accent. Das ist namentlich in gewissen Kombinationen sehr ausgiebig geschehen; und in den drei poetisch accentuierten Büchern in viel, viel höherem Grade als in den andern. Das Bild von der ursprünglichen Setzung und damit

---

1) Von Maqqef möchte ich das nicht behaupten (Perles S. 26 ff.).

2) Nur in dem mit doppelter Accentuation versehenen Verse Ex. 20, 4, Deut. 5, 8 würde die eine Accentuation dreimal einen distinktiven Accent vor Pāsēq haben. — Die Petersburger Propheten (codex babylonicus) haben, soviel ich sehe, viermal einen distinktiven Accent vor Pāsēq. Aber in keiner der vier Stellen ist das Pāsēq vom tiberiensischen Texte bezeugt. Nämlich Jes. 6, 3 ist in den Petersburger Propheten Pāsēq auch hinter das zweite קָדוֹשׁ hingeraten; Jes. 9, 13 hinter וְאַגְמוֹן; Jes. 66, 19 hinter פְּלִיטִים, während es im tiberiens. Texte vor diesem Worte steht; Jer. 51, 37 hinter תַּנִּים, was leicht eine Art Dittographie infolge des fast unmittelbar vorhergehenden ו לְגַלִּים sein kann.

3) Wickes hat, accentuation twenty-one, das historisch-kausale Verhältnis umgedreht. S. 122 Anm. 5: We have here a proof that Paseq was the *latest* of the signs, for its presence depends on the other (accentual) signs having been fixed. S. 125: Here Paseq takes the place of *Zarqa*, — another proof to my mind of its late introduction etc.

auch von der ursprünglichen Bedeutung des senkrechten Striches ist hierdurch (und durch anderes) allerdings etwas verwischt worden, nichtsdestoweniger aber doch kenntlich geblieben. Auch die Terminologie der Accentuation trennt wenigstens noch im allgemeinen das ursprüngliche, eigentliche Pāsēq von dem sekundären, — dem Legarmēh. Mag immerhin unter den eigentlichen Pāsēqs manches sekundäre mitlaufen und umgekehrt unter den Legarmēhs auch manches ursprüngliche Pāsēq enthalten sein: Im Grossen und Ganzen liegt die Verschiedenheit ihres Ursprunges klar zu Tage. Haarscharfe Scheidung ist nicht mehr möglich. — Von den poetisch accentuierten Büchern ist im folgenden fast ganz abgesehen worden; ich lasse somit auch die Deutung Grimme's, in dieser Zeitschr. 50, 557 auf sich beruhen.

Der tiefgehende Unterschied zwischen Pāsēq und Legarmēh ergiebt sich sofort, sobald wir die bekannten, sicheren Gebrauchsanwendungen des Pāsēq ins Auge fassen und sie nun auch beim Legarmēh suchen: Wir finden sie beim Legarmēh nicht wieder, oder doch nur so vereinzelt, dass die Verschiedenheit des ursprünglichen Sinnes der senkrechten Linie hier und dort sogleich klar wird.

Des Sinnes wegen mögen zwei Wörter durch Pāsēq getrennt worden sein in der bekannten, öfters vorkommenden Wortverbindung וַיֹּאמֶר ׀ לֹא Gen. 18, 15; 1 Kön. 2, 30; וַיֹּאמֶר ׀ לֹא Jud. 12, 5; וַיֹּאמֶר ׀ לֹא 1 Kön. 11, 22. Auch das hierzu gewöhnlich angeführte unklare עָשׂוּ ׀ כָּלָה Gen. 18, 21 mag so gedacht sein. Vgl. das unten S. 687 über Trennung bei Gottesnamen Gesagte.

In weit grösserer Menge und daher auch mit grösserer Bestimmtheit heben sich diejenigen Fälle ab, in denen Pāsēq der graphischen Deutlichkeit wegen gesetzt worden ist. Ganz abgesehen von so handgreiflichen Fällen wie Neh. 2, 13; 1 Chr. 27, 12; Hi. 38, 1; 40, 6, wurde Pāsēq nach Belieben gesetzt, wenn das erstere von zwei aufeinander folgenden Wörtern auf denselben Buchstaben ausging, mit dem das zweite begann, oder wenn zwei unmittelbar (bisweilen auch mittelbar, Neh. 8, 17; Num. 21, 1) aufeinander folgende Wörter ihren Buchstaben nach ganz oder fast ganz identisch waren. Der Schreiber wollte durch Pāsēq sich, den Leser und den künftigen Abschreiber vor Irrtümern bewahren. Möglich auch, dass diese Striche erst von irgend einem Leser beigefügt worden sind. Vermutlich entstanden sie in Handschriften, die etwas gedrängt geschrieben waren. Beispiele anzuführen ist kaum nötig: נָחָשׁ ׀ שָׂרָף Deut. 8, 15; שַׁקֵּץ ׀ תְּשַׁקְּצֶנּוּ Deut. 7, 26. Unter den von Wickes, accent. twenty-one S. 127 ff. aufgezählten 416 Stellen mit (eigentlichem) Pāsēq finde ich 36 der ersteren, 67 der zweiten Art; zusammen also ein Viertel sämtlicher (eigentlicher) Pāsēqs.

Ein ganz anderes Bild erscheint aber, wenn wir die zahllosen Fälle des Legarmēh betrachten. Ich verstehe darunter zunächst

nur Munaḥ mit Strich m i t t e l b a r vor Rebīa'. Von Beispielen, in welchen zwei ihren Buchstaben nach ganz oder fast ganz identische Wörter in Betracht kommen, kenne ich nur הַגֵּר ׀ הַגָּר אִתְּכֶם Lev. 19, 34 und ähnlich Lev. 20, 2; ferner הוֹי ׀ גּוֹי חֹטֵא Jes. 1, 4. Ich habe freilich nicht das g a n z e A. T. darauf hin durchgesehen; aber wenn sich auch wirklich noch ein paar andere Beispiele finden sollten, so würde dadurch nichts geändert. Und wenn unter diesen Legarmēhs einige sind, deren Strich gleichen Auslaut und Anlaut trennt, so ist das völlig bedeutungslos; denn es wäre doch merkwürdig, wenn in der übergrossen Fülle der Beispiele des Legarmēh nicht auch solche enthalten sein sollten. Also אֶת־רֹאשׁ ׀ שַׂר הַמַּשְׁקִים Gen. 40, 20; עַל־רִיב ׀ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Ex. 17, 7; אִם־יַעֲלֶה ׀ הָעָם הַזֶּה 1 Kön. 12, 27; וְהוּא ׀ אָמַר אֶל־הַזְּקֵנִים 2 Kön. 6, 32 u. a. beweisen nicht das Geringste.

Hätte König diese Thatsache erkannt, so würde er a. a. O. S. 225 die Sonderung von Pāsēq und Legarmēh schwerlich „als eine Trennung von gleichartigen Dingen, die eine Ergründung des Wesens der Erscheinung unmöglich macht“ bezeichnet haben. Ich glaube, wir haben hier wirklich zwei wesentlich verschiedene Dinge vor uns: Der Strich des Legarmēh ist erst mit der Accentuation entstanden und so frei wie diese selbst; der Strich des Pāsēq dagegen ist von der Accentuation bereits vorgefunden und haftet an bestimmten äusserlichen Eigentümlichkeiten des Textes.

Ein weiterer Beweis hierfür ist der Umstand, dass die Accentuation der Petersburger Propheten wohl den Strich des eigentlichen Pāsēq kennt, nicht aber den des Legarmēh. Dem tiberiensischen ׀ entspricht in den Petersburger Propheten vielmehr ein besonderes superlineares Zeichen, ˨, s. Wickes a. a. O. S. 143 Nr. 11. Und in den vereinzelten Fällen, wo auch die Petersburger Propheten ׀ haben, dürfen wir dann vielleicht alte, eigentliche Pāsēqs annehmen. So in der That הוֹי ׀ גּוֹי חֹטֵא Jes. 1, 4. — Es giebt auch eine ganz geringe Anzahl von Stellen (ich kenne Jes. 66, 20; Jer. 52, 3; Zeph. 2, 2), wo zu jenem superlinearen ˨ noch der Strich ׀ hinzugetreten ist; aber ich denke, hier wird die nachträgliche tiberiensische Hand zu erkennen sein, die ja öfters ihre Spuren in der Handschrift hinterlassen hat.

Nach dieser Erkenntnis versteht es sich von selbst, dass wir auch die übrigen (also ungefähr drei Viertel) Fälle des Pāsēq getrennt für sich behandeln müssen, nicht in Vermischung mit Legarmēh.

Ich sondere von den Pāsēqs auch diejenigen Fälle ab, in denen Munaḥ mit Strich u n m i t t e l b a r vor Rebīa' steht. Diese Fälle des Legarmēh sind erheblich seltener als die anderen; Wickes kennt a. a. O. S. 129 nur ungefähr 70 Stellen. Aber soweit sich durch die Petersburger Propheten feststellen lässt, hat die babylonische

Accentuation auch hier beständig ⌐, statt des tiberiensischen ׀ ; der senkrechte Strich dürfte also auch hier sekundär sein. Nur Jer. 50, 34 (גֹּאֲלָם ׀ חָזָק) steht auch in den Petersburger Propheten Munaḥ. Der senkrechte Strich fehlt freilich, dürfte indes zu ergänzen sein: Der Schreiber der Petersburger Handschrift hat öfters sichere Pāsēqs ausgelassen. — Weiter finden sich unter diesen Legarmēhs folgende, bei denen der senkrechte Strich wohl ein altes Pāsēq sein könnte, ohne dass indes eine Kontrolle möglich wäre: וַיֹּאמֶר ׀ לֹא Jos. 5, 14; ferner שְׁנֵיהֶם ׀ מְלֵאִים Num. 7 pass.; וַיֹּאמֶר ׀ רַב 1 Kön. 19, 4; endlich פָּנִים ׀ בְּפָנִים Deut. 5, 4; מִיָּמִים ׀ יָמִימָה Jud. 11, 40; 21, 19; כְּפַעַם ׀ בְּפַעַם 1 Sam. 20, 25; אָבִי ׀ אָבִי 2 Kön. 2, 12.

In den beiden oben S. 685 erörterten Fällen ist die „trennende" Anwendung des Pāsēq ohne weiteres deutlich. Sobald man dieselbe aber weiter ausdehnen will, findet man bald, dass das ohne die allergrösste Willkür nicht möglich ist. So hat man namentlich angenommen, dass das hinter den Gottesnamen ungeheuer häufig stehende Pāsēq den Gottesnamen von einem folgenden Wort trennen solle, das in Verbindung mit dem Gottesnamen unangemessen oder lästerlich wäre. Ich leugne gar nicht, dass hier und da ein alter Schreiber in dieser Absicht den trennenden Strich gesetzt haben könnte, und namentlich in den Psalmen scheint der Strich öfters auch v o r den Gottesnamen gesetzt zu sein, lediglich um einen Anthropomorphismus abzuwehren. Ich verzichte aber gern darauf, solche Beispiele zusammen zu suchen: Sie würden vollständig verschwinden in der übergrossen Menge andersartiger Beispiele. Man sehe die Anstrengungen, die Büchler in dieser Hinsicht gemacht hat, Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebräischen Accente (Wien 1891) S. 176 und vergleiche dazu S. 125 ff. Wickes ist daher genötigt, accent. twenty-one S. 122 und 126, sowohl für diese Beispiele mit den Gottesnamen, wie für eine Menge anderer unverstandener Fälle ein Paseq emphaticum zu konstruieren. „The examples under this head are sufficiently numerous, indeed so much so, that we may regard this emphatic use as the chief object of the ordinary Paseq". Aber der Name emphaticum erklärt nichts.

Der Umstand, dass Pāsēq gerade nach den Gottesnamen so überaus häufig steht, könnte vielleicht allein schon genügen, uns die andere Herkunft des Zeichens erkennen zu lassen. Man hat längst angenommen, dass in vormasoretischer Zeit der Name יהוה abgekürzt geschrieben wurde (wie er ja auch später und jetzt noch in Abkürzung geschrieben zu werden pflegt). Und das Abkürzungszeichen wird damals bereits dasselbe gewesen sein wie später, nämlich am Ende der Abkürzung ein schräger Strich oben. Wenn wir nun finden יְהוָה ׀ אֶת־פַּרְעֹה Gen. 12, 17; יְהוָה ׀ יִרְאֶה Gen. 22, 14; יְהוָה ׀ עִמָּךְ Gen. 26, 28; יְהוָה ׀ לַאֲחֵיכֶם Jos. 1, 15; יְהוָה ׀ אוֹתִי Jos. 14, 10; יְהוָה ׀ לָהֶם Jud. 2, 18; יְהוָה ׀ שֵׁנִית 1 Kön. 19, 7;

יְהוָה ׀ בּוֹ 2 Kön. 24, 2; יְהוָה ׀ צִדְקֵנוּ Jer. 23, 6 u. a. m. m., so sehe ich hier in dem Pāsēq den Nachfolger des nicht mehr verstandenen Abkürzungsstriches. Denn nachdem die Abkürzung vollständig ausgeschrieben worden war, konnte der beibehaltene Abkürzungsstrich auf die Dauer nicht mehr verständlich bleiben. Und wenn man nun die Frage aufwirft, weshalb denn, trotz der Auflösung der Abkürzung, der Abkürzungsstrich dennoch beibehalten worden ist, so muss man sich zunächst daran erinnern, dass auch der als Wegweiser zu einer Randglosse oder zu einer am Rand ausgefüllten Textlücke dienende Strich dann stehen geblieben ist, nachdem diese Randworte in den Text eingerückt worden waren (s. S. 683). Beide Erscheinungen werden den gleichen Grund haben; und ich glaube auch ihn erkennen zu können. Wir wissen, dass „unsere hebräischen Handschriften des A. T. auf ein einziges Exemplar zurückgehen, dem sie sogar die Korrektur seiner Schreibfehler als Korrektur treu nachgeahmt, und dessen zufällige Unvollkommenheiten sie herübergenommen haben". Vgl. Lagarde, Mitteilungen I, S. 19 ff. Dieser sklavisch konservative Zug wird nicht plötzlich entstanden sein, sondern sich allmählich angebahnt haben. Ich sehe in den beiden, eben in Parallele zu einander gestellten Erscheinungen die Vorstufe zu ihm: Man wagte es zwar noch Abkürzungen aufzulösen und Randworte in den Text einzusetzen; nicht mehr aber wagte man es, die einmal dastehenden Abkürzungsstriche und Wegweiser fortzulassen. — Freilich wird anzunehmen sein, dass man sich in späterer Zeit doch kleine Änderungen erlaubt hat. Sollten am Versende nicht auch Abkürzungen vorgekommen sein? Wenn sich nun am Versende niemals ein Pāsēq findet, so erklärt sich dies eben aus der späteren einseitigen Auffassung des Striches eben als pāsēq „trennend". Am Versende erschien ein solcher Strich als widersinnig und wurde daher fortgelassen. Und so ist auch sonst wohl noch mancher unbequeme Strich von den Accentuatoren getilgt worden.

Ebenso ist es mit dem Gottesnamen אלהים. Wir finden אֱלֹהִים ׀ לָאוֹר Gen. 1, 5; אֱלֹהִים ׀ לַיַּבָּשָׁה Gen. 1, 10; אֱלֹהִים ׀ אֶת־הָאָדָם Gen. 1, 27; אֱלֹהִים ׀ אֶל־הַנָּחָשׁ Gen. 3, 14; אֱלֹהִים ׀ נִפְתַּלְתִּי Gen. 30, 8; אֱלֹהִים ׀ לְיִשְׂרָאֵל Gen. 46, 2 u. a. m. m. Ich nehme auch hier an, dass man אלהים in vormasoretischer Zeit abgekürzt zu schreiben pflegte. Und zwar möchte ich aus dem unverhältnismässig häufigen Vorkommen des Pāsēq nach אלהים folgern, dass die Abkürzung dieses Wortes häufiger eintrat und vielleicht auch stärker war, als diejenige Abkürzung, welcher die auf ם ausgehenden Worte im allgemeinen unterworfen waren.

Bereits Grätz glaubte nämlich im 31. Jahrgang der von ihm und Frankl herausgegebenen Monatsschrift S. 392 f. eine besondere, bisher noch nicht beobachtete Kategorie des Pāsēq herausgefunden zu haben; dass nämlich Pāsēq öfters zwischen zwei Wörter gesetzt

sei, deren ersteres auf ם endet, während das andere mit א oder ב anfängt. Und aus Perles a. a. O. S. 14 Anm. 2 sehe ich, dass Grätz an anderer, mir nicht zugänglicher Stelle auf die Abkürzung der Pluralendung ים hingewiesen hat. Schon bevor ich auf jene Beobachtung Grätz's gestossen, hatte ich für mich festgestellt, dass Pāsēq in der That auffallend häufig nach Worten vorkommt, die auf ם ausgehen. Mit welchem Konsonanten das folgende Wort beginnt, ist dabei aber gleichgiltig; und die Richtung, nach welcher Grätz zur Erklärung der Erscheinung hinblickt, ist auch falsch.

Vielmehr ergiebt sich die Erklärung aus der (von Merx, Hiob LXIX bestätigten) Beobachtung Lagarde's, Anm. griech. Übers. der Proverbien S. 4, dass in dem Exemplare des hebräischen Textes, aus dem die Sept. übersetzten, „die drei Buchstaben ה ם ת am Ende eines Wortes nicht selbst geschrieben, sondern durch einen Strich am oberen Ende des ihnen vorhergehenden Konsonanten ausgedrückt wurden". Vgl. Perles a. a. O. S. 13 f. Das Pāsēq dürfte sich also auch nach den Wörtern auf ם leicht als Nachfolger des Abkürzungsstriches erklären.

Ich führe von den äusserst zahlreichen Beispielen nur folgende an: 1) Suffixe עֲלֵיהֶם ׀ לַיְלָה Gen. 14, 15; אֲלֵהֶם ׀ רְאוּבֵן Gen. 37, 22; אֲלֵיכֶם ׀ לֵאמֹר Gen. 42, 22; גְּבוּלָם ׀ לַיָּמָּה Jos. 19, 11; מֵהֶם ׀ פְּלֵיטִים Jes. 66, 19; עֲלֵיהֶם ׀ וְעַל־זַרְעָם Est. 9, 27; 2) Flexionsendung: מִלֵּאתֶם ׀ לֵאמֹר Jer. 44, 25; 3) Pluralendung: אַחִים ׀ אֲנַחְנוּ Gen. 42, 13; פְּלִשְׁתִּים ׀ לַיְלָה 1 Sam. 14, 36; פִּלַגְשִׁים ׀ נָשִׁים 2 Sam. 20, 3; פָּנִים ׀ צָפוֹנָה 1 Kön. 7, 25; רַגְלִים ׀ רַצְתָּה Jer. 12, 5; 4) Radikales *m*: שָׁם ׀ עַל־הַצּוּר Ex. 17, 6; öfters bei יום (vgl. Perles a. a. O. S. 24) הַיּוֹם ׀ יָדַעְנוּ Jos. 22, 31; הַיּוֹם ׀ בְּיָדִי 1 Sam. 24, 11; יוֹם ׀ לַחֹדֶשׁ 1 Kön. 12, 32; עוֹלָם ׀ יְהוָה Jes. 40, 28; שֵׁם ׀ אַרְפַּכְשַׁד 1 Chr. 1, 24; וְיָשֵׂם ׀ פָּנָיו Dan. 11, 17. Endlich sind hier noch einige Eigennamen zu nennen. Bei solchen, namentlich bei bekannteren, sind Abkürzungen überhaupt wohl ganz besonders häufig gewesen; vgl. Perles a. a. O. S. 8 und S. 22 ff., auch Klostermann in Studien und Kritiken 1873, S. 742 a. E. Ich kenne: אַבְרָהָם ׀ בַּבֹּקֶר Gen. 21, 14; אֱדוֹם ׀ לֵאמֹר Jud. 11, 17; יָרָבְעָם ׀ חַג 1 Kön. 12, 32; עַזְרִיקָם ׀ בֹּכְרוּ 1 Chr. 8, 38; 9, 44.

Wir finden nun weiter, dass in Übereinstimmung mit den Beobachtungen Lagarde's, Pāsēq auch häufig hinter Wörtern steht, die auf ה und ת ausgehen. Ich führe zunächst die Eigennamen auf ה mit folgendem Pāsēq an: שָׂרָה ׀ לֵאמֹר Gen. 18, 15; וְשֵׁרֵבְיָה ׀ יָמִין Neh. 8, 7; בִיהוּדָה ׀ דֹרְכִים Neh. 13, 15; אֶל־שְׁמַעְיָה ׀ לֵאמֹר 2 Chr. 12, 7. Ausserdem kann ich noch nennen: לָכִישָׁה ׀ לֵאמֹר 2 Kön. 18, 14; חִיצוֹנָה ׀ לְעִיר־דָּוִיד 2 Chr. 33, 14; רָעָה ׀ אֶל־שָׁאוּל

1 Sam. 18, 10 und ebenso יְצָאוּ ׀ אֶל־רָעָה Jer. 9, 2; חַיָּה ׀ אֲשֶׁר־יִשְׁרֹץ Ez. 47, 9; לַמֶּלֶךְ ׀ וּמִקְנֶה 1 Chr. 28, 1; וְאֵלֵכָה ׀ אָקוּמָה 2 Sam. 3, 21. — Von Wörtern auf ת zunächst die Eigennamen ׀ נָבוֹת 1 Kön. 21, 2; ׀ חֲמָת Ez. 47, 16. Mehrere Plurale auf *ōt*: ׀ אֲרָיוֹת 1 Kön. 7, 29; ׀ חֲרָדוֹת Ez. 26, 16; ׀ לָאוֹצָרוֹת Neh. 12, 44; ׀ גִּתּוֹת Neh. 13, 15; hier möchte ich anschliessen ׀ זֹאת 1 Sam. 25, 31. Flexionsendungen: ׀ חָרַדְתְּ 2 Kön. 4, 13; ׀ חֵרַפְתָּ 2 Kön. 19, 23; Jes. 37, 24. Radikal: ׀ הַסְכֵּת Deut. 27, 9; ׀ נָחֵת Dan. 4, 20. Ob Pāsēq in dem zehnmaligen ׀ וְאֵת Est. 9, 7—9 aus einem Abkürzungsstrich entstanden, ist mir allerdings recht fraglich. Auch מָחָר ׀ כָּעֵת 1 Sam. 9, 16; 20, 12; 2 Kön. 7, 1 könnte wohl wie לא ׀ ויאמר aufgefasst werden, um einen Sinn מָחָר כָּעֵת zu verhindern. —

Aber wir können die einstige Funktion des Pāsēq als Abkürzungsstrich in manchen Fällen noch weit deutlicher erkennen, als beim auslautenden ה und ת. Es wird nicht lediglich Zufall sein, dass sich Pāsēq so auffallend häufig findet bei ׀ יִשְׂרָאֵל Jos. 19, 51; 24, 32; 1 Kön. 22, 8; Jer. 4, 1 (Hos. 9, 1); Zeph. 3, 15 (1 Chr. 17, 22; 27, 1); 2 Chr. 18, 7 (35, 18); ferner bei ׀ בָּבֶל Jer. 34, 1; 50, 14. 29; 51, 2 (37); desgleichen ׀ זְרֻבָּבֶל Hag. 1, 12; 2, 4. Es wird weiter nicht Zufall sein, dass Pāsēq sich auffallend häufig findet bei ׀ כֹּהֵן Lev. 5, 12; 23, 20; Num. 6, 20; Jos. 19, 51; 22, 32; 1 Sam. 14, 3; Neh. 8, 9; noch dass Ex. 23, 17; 34, 23 יהוה ׀ הָאָדֹן steht. Ebensowenig wird das fünfmalige ׀ לֵאמֹר 1 Kön. 13, 4; 21, 2; 2 Kön. 18, 14; Ez. 35, 12; 2 Chr. 35, 21 bedeutungslos sein, noch das dreimalige ׀ אַשּׁוּר 2 Kön. 18, 14; 19, 4; Jes. 37, 4.

Es ist weiter auffallend, dass sich Pāsēq in grosser Häufigkeit nach allerlei Pronominalsuffixen der Nomina und Präpositionen findet, nicht nur bei den auf ם ausgehenden (siehe S. 689): 1. Pers. ׀ צֹאנִי Ez. 34, 8; ׀ אַרְצִי Ez. 36, 5; ׀ אֲדֹנִי 1 Sam. 25, 25; ׀ אַבִּירַי Thren. 1, 15; ׀ שְׁפָטַי Ez. 14, 21; ׀ אֱלֹהַי Dan. 9, 18; ׀ עֲבָדַי Jes. 65, 13; ׀ אֲדֹנָי Thren. 2, 5. 7; Dan. 9, 19 bis; Jes. 11, 11. 2. Pers. ׀ לְךָ 1 Kön. 20, 25; 2 Chr. 20, 8; ׀ בָּךְ Ez. 21, 3; ׀ בֵּיתֵךְ Jos. 2, 19; ׀ אֱלֹהֶיךָ Deut. 25, 19; ׀ אֵלֶיךָ 2 Sam. 14, 32; ׀ אוֹיְבֶיךָ 1 Chr. 21, 12. 3. Pers. ׀ אֹתוֹ Deut. 9, 21; ׀ לִשְׂפָתוֹ 1 Kön. 7, 24; ׀ עִמּוֹ 1 Chr. 21, 3, (׀ בְּאַפּוֹ Thren. 2, 1;) ׀ אֵלָיו Num. 17, 21; ׀ עֲבָדָיו Jer. 21, 7; ׀ עָלָיו 2 Kön. 25, 17; 1 Chr. 12, 21; ׀ בָּהֶן Num. 16, 7; ׀ עֲלֵיהֶן ibid.

Ich kann aus diesem Befunde, dass Pāsēq sich in Menge hinter Pronominalsuffixen und in Menge hinter bestimmten, häufig vorkommenden Eigennamen und sonstigen Wörtern auf *l*, *n*, *r* findet, nur den Schluss ziehen, dass es in vormasoretischer Zeit allgemein beliebt war, diese Suffixe und Wörter abgekürzt zu schreiben. Und eine Bestätigung dieses Schlusses sehe ich in dem Umstande, dass

auch sonst noch eine ganze Reihe von Wörtern auf *l*, *n*, *r* mit Pāsēq vorkommt, wenn auch jedes nur ein oder zweimal: Es war überhaupt nicht ungewöhnlich, Wörter dieses Ausganges abzukürzen. Ich kenne folgende hierher gehörige Pāsēqs: Eigennamen auf *l*: ׀ אֲבִיגַיִל 1 Sam. 25, 36; ׀ כְּרָחֵל Ruth 4, 11; ׀ וִיחִיאֵל 1 Chr. 15, 18; sonst liegt noch vor ׀ פֶּסֶל Ex. 20, 4; Deut. 5, 8; ׀ בַּרְזֶל Num. 35, 16; ׀ הַגְּבוּל Jos. 15, 7; ׀ בְּגוֹרָל Jos. 19, 51; ׀ עָגֹל 1 Kön. 7, 35; ׀ כַּצֵּל 1 Chr. 29, 15. Eigennamen auf *n*: ׀ רְאוּבֵן Num. 32, 29; ׀ בִּנְיָמִן Jud. 20, 25; Esra 10, 9; ׀ דָּן Jud. 18, 2; ׀ יוֹנָתָן 1 Sam. 14, 45; ׀ חֶתְלֹן Ez. 48, 1; ׀ מָעוֹן Jos. 15, 55; ׀ עַיִן Jos. 19, 7; ausserdem ׀ אָמֵן Jer. 11, 5 (vgl. Perles a. a. O. S. 7); ׀ אִם־כֵּן Gen. 43, 11; ׀ וְאַחֲרֵי־כֵן Jer. 21, 7; ׀ לְעָלְמַן Esra 6, 9; ׀ עָנָן Jes. 4, 5; ׀ כֵּקֵן Jes. 10, 14. Eigennamen auf *r*: ׀ חָצוֹר Jos. 15, 25; Neh. 11, 33; ׀ אִיתָמָר Lev. 10, 6. 12; ausserdem ׀ שֹׁמֵר 2 Kön. 12, 22; אָמֵן ׀ וַיֹּאמֶר 1 Kön. 1, 36; ׀ סֵפֶר 2 Kön. 10, 6; Jer. 32, 44; ׀ הַבְּכֹר Num. 3, 2 (1 Chr. 2, 25); ׀ צִפּוֹר Deut. 22, 6; ׀ שׁוֹר 1 Sam. 12, 3; ׀ דָּבָר 1 Kön. 12, 16; ׀ יְמַהֵר Jes. 5, 19; ׀ הַמֹּר Cant. 1, 13; ׀ הַכֹּפֶר Cant. 1, 14; ׀מְפַשַּׁר Dan. 5, 12.

Hiermit aber ist der Gebrauch des Pāsēq als Nachfolger des Abkürzungsstriches erschöpft, wenigstens der allgemein üblich gewesene Gebrauch. Es ist aber eigentlich selbstverständlich, dass es im persönlichen Belieben der Schreiber stand, bei besonderer Veranlassung, etwa bei Raummangel, auch über diesen allgemein üblichen Gebrauch hinaus Abkürzungen vorzunehmen, wenn ihnen die Ergänzung des Wortes unzweifelhaft schien. Ein recht deutliches Beispiel hierfür ist ׀ אֲחַשְׁרֹשׁ Est. 10, 1, wo ein Schreiber offenbar den bekannten Königsnamen abgekürzt 'אחש geschrieben hatte. Ein folgender Abschreiber wollte die Abkürzung auflösen, schrieb aber versehentlich nur ׀ אחשרש, was erst vom קרי in אחשורש vervollständigt worden ist. Sonst findet sich Pāsēq hinter ש nur noch in ׀ לְמִכְנַשׁ Dan. 3, 2 und ׀ חָרָשׁ Ex. 35, 35.

Der Unterschied zwischen einer nur gelegentlichen und einer allgemein üblichen Abkürzung zeigt sich deutlich, wenn wir ׀ מֶלֶךְ mit ׀ כֹּהֵן vergleichen. מֶלֶךְ kommt im A. T. ungefähr tausend Mal vor, כֹּהֵן ungefähr vierhundert Mal; gleichwohl haben wir nur zweimal ׀ מֶלֶךְ 1 Kön. 12, 16; 2 Chr. 10, 16. Es war eben nicht üblich, Wörter auf *k* abzukürzen. Nur das gleichfalls häufige Wort מַלְאָךְ hat auch zweimal Pāsēq nach sich, 2 Sam. 24, 16; 1 Chr. 21, 15. Sonst nur noch ׀ לֵךְ 1 Sam. 3, 9.

Es war auch nicht besonders üblich, Wörter auf א abzukürzen. Daher nur einmal ׀ הַנָּבִיא 1 Kön. 1, 45, so oft dieses Wort auch vorkommen mag. Sonst nur noch der Namen ׀ יֵהוּא 2 Kön. 10, 5; ׀ הַהוּא Jes. 3, 7; ׀ טָמֵא Num. 9, 10; ׀ שְׁמַיָּא Dan. 5, 23 und ׀ אִם־לֹא

Zach. 11, 12. Letzteres interessant im Hinblick auf die von Perles a. a. O. S. 14 mitgeteilte Vermutung Reifmanns zu 2 Kön. 6, 27.

Einmal erscheint das bekannte Kultuswort אֹהֶל־מוֹעֵד ׀ mit Pāsēq, Num. 3, 38. Sonst von Wörtern auf *d* nur noch הָאֶחָד ׀ Num. 11, 26. Aber bei diesem kommt seine, besonders zur Abkürzung einladende Eigenschaft als Zahlwort in Betracht. — Das ist auch bei אֶלֶף ׀ Ez. 48, 21 zu beachten, da sonst von Wörtern auf *p* nur noch נָטָף ׀ Ex. 30, 34 mit Pāsēq vorkommt.

Von Wörtern auf *q* erscheint nur צַדִּיק ׀ 2 Chr. 12, 6, welche unmittelbar vor יהוה stehende Abkürzung in diesem Zusammenhange nicht missverständlich gewesen sein wird.

Auf *y* nur die beiden Eigennamen אֲבִישַׁי ׀ 1 Sam. 26, 7 und שַׁבְּתַי ׀ Neh. 8, 7, deren Ausgang überdies noch dem Pronominalsuffix gleicht.

Auf *b* nur בְּמוֹאָב ׀ וּבִבְנֵי־ 1 Sam. 14, 47, wenn hier nicht vielmehr die Fülle der ב und ו zur Setzung eines trennenden Striches eingeladen hat. Ausserdem nur הֲגָנֹב ׀ Jer. 7, 9.

Auf *g* nur לְגוֹג ׀ Ez. 39, 11 und הָרֹג ׀ Jes. 22, 13.

Auf *ḥ* nur רוּחַ ׀ Ez. 8, 3 und וְשָׁלֹחַ ׀ Jer. 35, 15.

Auf *ṭ* nur וְרֶטֶט ׀ Jer. 49, 24.

Auf *s* nur הֶחָמָס ׀ Ez. 7, 11. —

Es ist ja wahrscheinlich, dass einzelne der Pāsēqs, die oben als alte Abkürzungsstriche erklärt worden, in Wirklichkeit eine der anderen Funktionen gehabt haben werden.

So ist ja bereits von Anderen bemerkt worden, dass Pāsēq sich öfters an Stellen findet, wo Aneinanderreihungen mehrerer gleichgeordneter Wörter vorliegen (in a few cases of specification, where attention is to be drawn to details. Wickes, accent. twenty-one S. 122). Gerade bei solchen Aneinanderreihungen, bei der „specification“ und den „details“ lag es besonders nah, irgend ein sinnverwandtes Wort nach Gutdünken auszulassen oder zuzufügen — auch am Rande. So wäre es z. B. sehr wohl möglich נָטָף ׀ Ex. 30, 34 und חָרָשׁ ׀ Ex. 35, 35 als Randzusätze aufzufassen, die später in den Text selbst eingerückt worden. Durch die Ausscheidung dieser beiden Wörter würden die als Abkürzung ohnehin sehr seltenen ף״ ׀ und ש״ ׀ sich noch weiter reducieren.

In einigen weiteren der aufgezählten Fälle mag Pāsēq in Wirklichkeit der Trennung wegen gesetzt sein. Ich halte das für möglich namentlich bei חֲמָת ׀ Ez. 47, 16; מָעוֹן ׀ Jos. 15, 55; עַיִן ׀ Jos. 19, 7; חָצוֹר ׀ Neh. 11, 33; Jos. 15, 25; wo überall man vielleicht die Auffassung als Status constr. verhindern wollte.

Ich gebe auch ohne weiteres zu, dass es einige Male so scheint, als sei Pāsēq nur deshalb hinter ein Wort gesetzt worden, weil es in einer Parallelstelle bereits hinter demselben Worte stand.

Aber das eben entworfene Bild von Pāsēq als Nachfolger des Abkürzungsstriches würde durch alle diese kleinen Einschränkungen kaum erheblich geändert werden.

Bemerkungen.

(Zu ZDMG. Bd. 53, S. 389 ff.)

Von

W. Bacher.

Herr Prof. Nöldeke hatte die Freundlichkeit, mir einige Beiträge zum richtigen Verständnis der von mir veröffentlichten Dichtung Jûsuf Jehûdis zugehen zu lassen. Mit seiner Erlaubnis will ich dieselben als Berichtigung meiner Erklärung der betreffenden Stellen hier mitteilen.

Zu Strophe XI, Z. 2 (S. 403). Der von Handschrift A gebotene Text ist richtig und er muss so transskribiert werden: كَهْ نِدا بى واسطه . . . Ib. in der 3. Zeile ist كَىْ zu transskribieren. Die Übersetzung der beiden Zeilen (S. 414) muss jetzt so lauten: „Plötzlich kam ein Ruf unmittelbar vom Alllebenden, Allerbarmer. Wie hätte das Auge Kraft, den Glanz seines Antlitzes von der Ferne zu sehen!"

Zu Strophe XII, Z. 1. קולֵיִר (Var. קולֵיִר) ist قُلَّهٔ, Gipfel. Der Vers ist demnach zu übersetzen: „Nachtigall mit dem schönen Sange, auf dem Gipfel des Sinai Nistende!"

Zu Strophe XX, Z. 3. Statt וִיחְלַד l. רִיחְלַד, d. i. رِحْلَت; אוֹ ist zu streichen. Der Sinn bleibt derselbe; رِحْلَت نمود bed.: „wanderte fort". — Für Z. 1 derselben Strophe schlägt Nöldeke folgende Übersetzung vor: „Seit Moses von der Mutter ins Dasein gekommen war". Für تا im Sinne von „seit" hat N. folgende Stellen des Schâhnâmeh (ed. Vullers) notiert: 1, 11, 188; 1, 256, 229; 1, 283, 27, 32; 1, 346, 149; 2, 542, 352; 2, 665, 2525.

Herr Prof. Nestle in Maulbronn weist zu S. 395 auf den Namen תנחום hin, dessen Alternieren mit נחום auch in dem Ortsnamen Kapernaum (כפר נחום) bezeugt ist, den die Anaphora Pilati (arabisch ediert von M. D. Gibson, Studia Sinaitica V, 1896) als

دختر تنخوم transskribiert. Es wäre also, im Namen der Mutter der sieben Brüder, בת נחתום aus בת תנחום korrumpiert. Diese Vermutung Nestles findet ihre Bestätigung in der Thatsache, auf welche mich Herr Dr. Poznański in Warschau aufmerksam machte, dass die Handschrift des Midrasch Echa rabbathi, welche Buber zu seiner Ausgabe desselben (Wilna 1899) benutzt hat, מרים בת תנחום liest (S. 84), und dass auch im Jalkut Simeoni zu Deut. 26, 18 (§ 938), sowie in der Pesikta rabbathi, Kap. 43 (p. 180 b, ed. Friedmann) מרים בת תנחום steht. Poznański meint, נחום beim jüdisch-persischen Autor sei aus תנחום so entstanden, dass infolge des vorhergehenden ת (in בת) das ת wegfiel. Jedenfalls lässt sich annehmen, dass Tanchûm der ursprüngliche Name ist, mit dem der aus demselben Verbum stammende Name נחום in der Überlieferung alternierte. So wurde Nachûm aus Gimzô, einer der Lehrer Akibas, auch Nechemja genannt (s. Die Agada der Tannaiten, I, 64, Anm. 1)[1]. Schwerer ist zu verstehen, wie die Schreibung נחתום entstanden ist. Ich meine, dass Jemand die Schreibung נחום durch ein darüber geschriebenes ת zu תנחום korrigiert hatte und dieses ת dann durch einen Abschreiber, statt an den Anfang, in die Mitte des Wortes gesetzt wurde, weil auch so eine bekannte und geläufige Wortform (נחתום, der Bäcker) entstand.

Zu Strophe XVIII, V. 1 des Moses-Liedes (siehe S. 411) bemerke ich noch, dass die Zwölfzahl der durch Moses aus dem Felsen geschlagenen Quellen dem Koran entnommen ist. In der 2. Sure heisst es (ich citiere Ullmanns Übersetzung, S. 6): „Als Moses um Wasser für sein Volk flehte, da sagten wir: Schlage mit deinem Stabe auf den Felsen, und es sprudelten zwölf Quellen hervor, auf dass Alle ihre Quelle erkannten“.

Zu S. 418. Einen ähnlichen Charakter, wie die Elias-Lieder hat die „Hymne der Juden in Turkestan“, welche im Jahre 1844 der bekannte Missionär Joseph Wolff — wie er selbst erzählt — zusammen mit den ihn besuchenden Juden von Buchârâ gesungen hat. (S. Dr. Wolffs Sendung nach Bokhara, übersetzt von E. Amthor, Leipzig 1846, II. Band, S. 71). Die Hymne lautet nach Wolffs Übersetzung:

„Der König, unser Messias wird kommen,
Der Mächtige der Mächtigen ist er.
Der König, der König, der König, unser Messias wird kommen,
Der Gesegnete der Gesegneten ist er.
Der König, der König unser Messias,
Der Grosse der Grossen ist er.“

---

1) Aus biblischer Zeit vgl. die Namen יהויכין und כניהו für denselben König.

Ins Hebräische zurückübersetzt lauten diese Zeilen so:

המלך משיחנו יבוא
אל אלים הוא
המלך המלך משיחנו יבוא
ברוך ברוכים הוא
המלך המלך משיחנו
גדול גדולים הוא

Die Hymne ist also alphabetisch, und das von Wolff mitgeteilte Stück bietet nur ihren Anfang, die den ersten drei Buchstaben entsprechenden Verse dar.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1].

Von

W. Caland.

XXVIII. Zum Kauśikasūtra.

1. Zu 15, 2. Statt *varāhavihitād* ist ohne Zweifel *varāhavihatād* zu bessern. Bekanntlich wird die von einem Eber aufgewühlte Erde unter den *pārthivāḥ sambhārāḥ* beim Agnyādhāna aufgezählt, vgl. z. B. Āp. śrs. V, 1, 7 s. f.

2. Zu 18, 18. Statt des von Bloomfield aufgenommenen *tṛtīyayā channam* ist zu lesen: *tṛtīyayāchannam*, d. h. *tṛtīyayā* (sc. *ṛcā*) *āchannam* (sc. *lohitaṃ vāsaḥ*, vgl. 18, 16: *āchādya*) (sc. *apsv apavidhyati*).

3. Zu 33, 9 wird als Vorschrift beim Ausgraben eines gewissen Zauberkrauts die Beschränkung gemacht: *astamite chattreṇa cāntardhāya*, d. h.: „nach Sonnenuntergang und nachdem er einen Sonnenschirm dazwischen gestellt hat". Das ist unbegreiflich. Richtig scheint mir die von Bü und Bi überlieferte Lesart[2]: *chattreṇa vāntardhāya.* Das Ausgraben soll also stattfinden entweder nach Sonnenuntergang oder (am Tage) nachdem man einen Sonnenschirm zwischen Pflanze und Sonne gestellt hat. Zur Konstruktion vgl. das bekannte: *antar mṛtyuṃ dadhatāṃ parvatena.*

4. Zu 34, 19. Es handelt sich um ein Mittel, wodurch man erfahren kann, aus welcher Richtung die Jungfrau einen Freier erwarten darf; dazu wirft der Brahman ein neues Kleid über einen Stier und nun heisst es ferner: *udardayati yāṃ diśam:* das kann nichts anderes bedeuten als: „aus der Richtung wird der Freier kommen, in welcher er den Stier jagt". Es leuchtet ein, dass dies Unsinn ist und dass die handschriftlich überaus gut beglaubigte Lesart: *udardati* wäre aufzunehmen gewesen: der Freiersmann wird nl. aus d e r Richtung kommen, in welcher der Stier aus freien Stücken forteilt.

---

1) Vgl. diese Zeitschrift Bd. 53, S. 205.

2) Über den Wert der mit Bü bezeichneten Handschrift vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 53, 207 (vgl. 217 Nr. 1, 218 Nr. 4, 219 Nr. 6, 222 Nr. 28).

5. Zu 57, 8. Diese Stelle bedeutet nach Bloomfields Ausgabe: „überall, wenn ein (zu rituellen Zwecken benutzter) Gegenstand geborsten, gebrochen oder verloren gegangen ist, macht er ein anderes Exemplar und soll es mit der Strophe VII, 67 *ādadhīta*". Welche Bedeutung hier dieses Zeitwort hat, sehe ich nicht, meine aber, dass mit K und E *ādadīta* zu lesen ist: „soll in Gebrauch nehmen".

6. Zu 72, 25, 26. Unrichtig hat, wie mir scheint, der Herausgeber die Sūtras getrennt; es ist vielmehr so abzuteilen: *aparedyur agniṃ cendrāgnī ca yajeta sthālīpākābhyām* | 25 | *agniṃ cāgnīṣomau ca paurṇamāsyām* | 26 | Dass *aparedyur* hier für *amāvāsyāyām* gebraucht ist, wird durch 69, 2 erklärt, wo es heisst: *amāvāsyāyāṃ pūrvasmin*, d. h.: „Am Neumondstage soll er (das neue Feuer gründen), am Tage vorher (aber erst das zunächst Folgende verrichten)".

7. Zu 79, 16. Der Sinn dieses Sätzchens ist Weber (Ind. Stud. V, S. 401) völlig entgangen, was freilich kein Wunder ist, weil damals, im Jahre 1862, noch keine Ausgabe des Kauśikam vorlag. Das Sūtra enthält den folgenden Sinn: „während die beiden (Jungvermählten) ihn von hinten berühren, opfert er mit den beiden Kapiteln AS. XIV, 1 und 2 eine der dreizehn Opfersubstanzen". In den anderen rituellen Texten steht statt des Dativs immer der Lokativ *anvārabdheṣu.* Ein ganz ähnlicher Dativ findet sich in der Paribhāṣā 7, 21: *anvārabdhāyābhimantraṇahomāḥ.* Über die dreizehn Opfersubstanzen (*havīṃṣi*) vgl. Sāyaṇa in Shankar Pāndurangs Ausgabe der Atharvasaṃhitā, Vol. I, S. 5.

8. Zu 82, 6 und 19. Nachdem mir diese beiden Sūtren lange Zeit eine rechte „Crux" gewesen sind, glaube ich endlich ihren Wortlaut und Sinn feststellen zu können. Nach der Kremation gehen die Verwandten, ehe sie nach Haus zurückkehren, in einer Reihe nach einem Strom, jeder mit sieben Kieseln, die sie allmählig mit der linken Hand ausstreuen, während der Brahman hinter ihnen hergehend, das Apāgha-lied ausspricht (gemeint ist das Lied, welches *apa naḥ śośucad agham* zum Refrain hat (AS. IV, 33), vgl. 42, 22, 36, 22; Bloomfields Vorschlag (zu 82, 4) *apāgha* in *apādya* zu ändern ist natürlich verfehlt): *apāghenānumantrayate* | 4 | *sarve 'grato brahmaṇo vrajanti* | 5 | *mā pra gāmeti japanta udakānte vyapādye japanti* | 6 | Erstens sind nach meiner Ansicht die Sūtren ein wenig anders zu trennen; dann ist statt *japanti* mit vier HSS. der Singular herzustellen (sc. *brahmā*) und was endlich das von Bloomfield in den Text aufgenommene *vyapādye* betrifft, wofür er zögernd *apāghe* (sc. *sūkte*) vorschlägt (unmöglich, da es nur e i n Apāgha-lied giebt), so glaube ich hier und 82, 19 mit ziemlich grosser Sicherheit *vyaghāpāghe*, bzw. *vyaghāpāghābhyām* vorschlagen zu dürfen. Das erste der beiden Sūktas ist das Vyagha-lied (III, 31), dessen Refrain lautet: *vy aham sarveṇa pāpmanā vi yakṣmeṇa sam āyuṣā.* Sāyaṇa (Vol. I, S. 504)

bestätigt unsere Auffassung. Sūtra 5 und 6 sind demnach höchstwahrscheinlich so zu lesen: *sarve 'grato brahmaṇo vrajanti mā pra gāmeti japantaḥ* | 5 | *udakānte vyaghāpāghe japati* | 6 |

9. Zu 90, 13. Die Stelle ist so zu interpungieren: *athāsanam āhārayati saviṣṭaram: āsanaṃ bho iti* | 13 |

10. Zu 90, 23. Es ist statt *vedayante* der Singular herzustellen: *athāsmai madhuparkaṃ vedayate dvyanucaro: madhuparko bho iti* | 23 |

XXIX. Zum Baudhāyanapitṛmedhasūtra.

Als ich diesen Text herausgab, hatte ich noch nicht die übrigen Teile des wichtigen Kalpasūtra des Baudhāyana studiert, sonst hätte ich eine Stelle anders gelesen; es ist nl. im Anfang, statt des von mir aufgenommenen: *śayanaṃ kalpayeyur jaghanena gārhapatyam antarasmai bhakṣān āharanti*, zu lesen und zu interpungieren: *śayanaṃ kalpayeyur jaghanena gārhapatyam; tad asmai bhakṣān āharanti.* Hier hat *tad*, wie so oft im Baudhāyanasūtra, die Bedeutung von *tatra.*

XXX. Zum Āpastambīyakalpasūtra.

1. Die Paribhāṣā LVIII: *na mantravatā yajñāṅgenātmānam abhipariharet*, wird von M. Müller (Sacr. Books of the East, Vol. XXX, S. 331) in folgender Weise übersetzt: „after a sacrificial object has been hallowed by a Mantra, the priest should not toss it about". Der Sinn scheint mir ein anderer zu sein. Die Präp. *abhi* in *abhipariharati* wird nl. in den Wörterbüchern völlig bei Seite gelassen. Das Kompositum bedeutet: „einen Gegenstand (Instr.) im Kreise (um das Feuer, den Vihāra, eine Person u. s. w.) herumtragen, so dass man den Gegenstand auch um das im Acc. genannte herumträgt". Wenn z. B. beim Paśubandha das Paryagnikaraṇa gehalten wird, so soll der Āgnīdhra, wenn er den Feuerbrand um das Opfertier dreimal herumträgt, demselben die rechte Seite zukehrend, den Feuerbrand nicht in der linken, sondern in der rechten Hand halten und vice versa; sonst würde er ja sich selbst durch das Paryagnikaraṇa weihen. Unsere Paribhāṣā lautet denn auch bei Hiraṇyakeśin (śrs. I, 3, 2): *na yajñāṅgenātmānam anyaṃ vābhipariharati.* So bedeutet Āpast. śrs. XI, 21, 2: *nādīkṣitam abhipariharet:* „wenn der Adhvaryu das Vasatīvarīwasser vor dem Soma-opfer um den Vihāra herumträgt, soll er dasselbe nicht auch um einen nicht-geweihten herumtragen", d. h. er trägt das Wasser um den Vihāra herum, der von dem Yajamāna und der Gattin, die ja beide geweiht worden sind, nicht verlassen wird, nachdem die anderen Priester sich daraus entfernt haben; vgl. Āśv. śrs. IV, 12, 7: . . . *vasatīvarīḥ pariharanti dīkṣitā abhiparihārayeran*, d. h. „Auch um die Geweihten soll das Wasser herumgetragen werden".

2. Die Sūtras XIX, 16, 6, 7 (śrs.) . . . *nivītā ṛtvijaḥ pracaranti malhā iti* | 6 | *maṇilā ity arthaḥ* | 7 | sind so zu trennen: . . *pracaranti* | 6 | *malhā iti maṇilā ity arthaḥ* | 7 |

3. Eine unrichtige Sūtratrennung findet sich auch śrs. XIX, 18, 12, 13: *upahomā vā tatra saṃdigdhāḥ* | 12 | *anukramiṣyāmaḥ* | 13 | Zu lesen ist: *upahomā vā* | 12 | *tatra saṃdigdhā anukramiṣyāmaḥ* | 13 | d. h. „diejenigen im Brāhmaṇa erwähnten Iṣṭis, über welche Unsicherheit besteht, werden wir hier behandeln“. Im Folgenden giebt denn auch Āpastamba keine vollständige Darstellung der *kāmyā iṣṭis.*

4. Zu XX, 1, 6. Unbekannt war bis jetzt den Wörterbüchern das Wort *apadātiḥ*: „nicht zu Fusse gehend“. Es findet sich auch Baudh. gṛhs. I, 1; das von Winternitz (das altind. Hochzeitsrituell S. 30) an dieser Stelle gelesene *apadig gatvā*, das „er geht hinaus“ bedeuten soll, ist nl. in *apadātir gatvā* zu verbessern.

XXXI. Das Rad im Ritual.

Ausser beim Vājapeya findet sich das Drehen eines Wagenrades auch bei der Gründung der sakralen Feuer. Was Hillebrandt (Ved. Rituallitteratur S. 107) hierüber sagt: „draussen, ausserhalb des Vihāra, setzt der Yajamāna einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung, so dass es dreimal, für einen Feind sechsmal, sich im Kreise dreht“, ist weder deutlich noch genau. Weshalb denn sechsmal für einen Feind? Āpastamba sagt nur (śrs. V, 14, 6, 7): „südlich (vom Vihāra) lässt der Brahman (also nicht der Yajamāna) einen Wagen oder ein Rad rollen, so dass das Rad sich dreimal herumdreht, sechsmal für einen Feind“. Da Rudradatta uns im Stiche lässt, wenn wir das Genauere über dieses Rad zu erfahren streben, wollen wir uns zu den verwandten Texten wenden. Hiraṇyakeśin nun (III, 9, 10) lehrt nichts neues. Im Baudhāyana Kalpasūtra (II, 17) heisst es nur: *atha rathacakraṃ pravartayati saṃtatāṃ gārhapatyād āhavanīyāt.* Nach dieser Quelle also wird das Rad nicht im Kreise gedreht, wie beim Vājapeya, sondern vom Gārhapatya-heerd nach dem Āhavanīya, also in östlicher Richtung fortgedreht. Genauer noch die hierauf bezügliche Stelle des Karmāntasūtra (I, adhy. 8, khaṇḍa 15): *praṇītālokena rathacakraṃ pravartayati*, also über demselben Wege, wo die Praṇīta-wasser hingeführt werden, d. h. nördlich von der Vedi, vom Gārhapatya zum Āhavanīya (vgl. Hillebrandt, das Neu- und Vollmondsopfer, S. 19)[1]. Am meisten belehrend ist aber Bhāradvāja, der die folgenden Vorschriften giebt (Ādh. praśna, 8): *dakṣiṇato brahmā rathaṃ vartayati rathacakraṃ vā; bṛhaspate pari dīyā rathe-*

1) Der Vollständigkeit halber füge ich auch die Controversen aus dem Dvaidhasūtra (I, adhy. 6) bei: *rathacakrasya karaṇa iti; kuryād iti baudhāyano; na kuryād iti śālīkir; atro ha smāhaupamanyavo: ratham evaitaṃ samprayuktaṃ prāñcaṃ pravartayet, tam ṛtvigbhyo dadyād ity; etad api na kuryād ity āñjīgaviḥ.*

nety[1]) *etāṃ vāpratirathasyarcaṃ brahmā japatīty ekeṣām, tayā rathaṃ vartayati yāvac cakraṃ triḥ parivartate; yaḥ sapatnavān bhrātṛvyavān syāt tasya punaś cakraṃ triḥ parivartayet.* Damit stimmt die Angabe in der Maitr. Saṃh. I, 6, 6 (p. 96, 14) überein: *yaḥ sapatnavān bhrātṛvyavān vā syāt tasya rathacakraṃ trir anuparivartayeyuḥ*[2]). Aus dem Baudhāyanasūtra folgt, dass das Rad nicht am Boden liegend herumgedreht, sondern aufrecht stehend fortgerollt wird und diese Auffassung scheint auch für die anderen Quellen geboten zu sein, da sonst ein *pradakṣiṇam* nicht hätte fehlen können. Auch die Erlaubnis, den Zauber mit einem ganzen Wagen zu verrichten, deutet darauf hin.

Es steht also fest, dass das Herumdrehen eines Rades in entgegengesetzter[3]) Richtung eine für den Opferer oder dessen Feind schädliche Wirkung hatte, wie man glaubte. Fragt man aber, in welcher Hinsicht diese Handlung schädlich war und welchen Zweck sie hatte, so geben uns auch die Brāhmaṇas, die sonst nicht um eine Erklärung verlegen sind, keine Auskunft. Hoffentlich wird uns hier die Vergleichung verwandter Bräuche das erwünschte Licht bringen. Es ist freilich nicht zu bezweifeln, dass ein sich drehendes Rad in erster Stelle das Symbol der Sonne ist, dass also, wenn man mit Hinblick auf jemanden das Rad zurückdreht, sein Leben verkürzt werden musste. Und diese Erklärung ist auch für unser Rad an sich befriedigend. Es scheint aber, dass noch ein anderer Gedanke mit dem Herumdrehen des Rades verbunden gewesen ist, dass es nl. auch eine Art Regenzauber gewesen ist. Mit diesem Zweck wird der Brauch noch heute in Indien geübt; hierüber belehrt uns J. Campbell Oman, aus dessen Schrift: Indian Life, religious and social, ich das Folgende citiere[4]): „a Bunneah had recourse to a still more effectual method of keeping off the rain. He had a chukra, or spinning-wheel, made out of the bones of dead men. Such an article could only be made very secretly and for a large sum of money, but its action was most potent. Whenever the clouds were gathering the Bunneah set his virgin daughter to work the chukra the reverse way and by that means unwound or onwove the clouds, as it were, thus driving away the rain; and this over and over again, notwithstanding

---

1) TS. IV, 6, 4, d.

2) Im Mānavaśrautasūtra (I, 5, 4, 9) lautet die allgemeine Regel: *ratham vartayati rathacakraṃ vā;* die besondere: *sapatnavato bhrātṛvyavato vā rathacakraṃ vihāre triḥ parivartayati.* Das ursprüngliche Ritual ist hier im Sūtra also stark verwässert.

3) *punaḥ* findet sich in der Bedeutung „zurück" auch in dem bekannten *punarāhāram*: „jedesmal zurückholend", vgl. diese Zeitschr. Bd. 53. S. 224. Mit dieser Erklärung lässt sich der Ausdruck des Mānavarituals: *anuparivartayati* in Einklang bringen, der ja nur besagt, dass das Rad, nachdem es dreimal gedreht ist, für einen Feind nochmals (*anu*) dreimal umzudrehen ist, indem die Richtung hier nicht ausgedrückt wird.

4) Nach Simpson, The Buddhist praying wheel, p. 103.

that the young Hindu maidens had gone forth, harnessed themselves to the plough, and with suitable ceremonies and offerings had invoked the gods for rain; while the Mohammedans, on their part, had assembled in the Musjid and offered prayers to Allah for the much needed showers." Hier lässt sich eine Stelle aus Plinius[1]) zur Vergleichung anführen: „*pagana lege in plerisque Italiae praediis cavetur ne mulieres per itinera ambulantes torqueant fusos aut omnino detectos ferant, quoniam adversetur id omnium spei praecipueque frugum*". Hiernach war es in Italien auf dem Lande den Weibern verboten, mit Spinnrocken über den Weg zu gehen, indem sie dieselben herumdrehten, ja wenn sie diese Maschinen bei sich trugen, musste man dieselben sogar bedecken, weil dies (nl. das Drehen des Fusus) einen schädlichen Einfluss auf die Hoffnungen ausübe, die man von Allem, insbesondere aber von der Ernte hatte. Durch das Drehen konnten also die Weiber die Ernte missglücken lassen. Noch in unserer Zeit giebt es, glaube ich, ein Überlebsel dieses Zaubers mit dem Rade, in dem Volksglauben, dass es — und auch hier bemerke man den Zusammenhang des Rades mit dem Regen — wenn es lange Zeit trocken gewesen ist und der Scherenschleifer lässt seinen Ruf hören, bald Regen geben müsse. Man darf aus allen diesen Thatsachen schliessen, dass das Drehen eines Rades in normaler Richtung die Kraft hatte, den Regen herbeizulocken: der Scherenschleifer!; in entgegengesetzter Richtung aber, den Regen fern zu halten: der Bunneah, die italienischen Weiber! Freilich wird bei den letztgenannten die Richtung des Drehens nicht erwähnt, welches Detail entweder ausser Gebrauch geraten oder unserem Gewährsmanne unbekannt geblieben ist. So kann nun auch endlich das Drehen des Rades im altindischen Ritual des Agnyādhāna ursprünglich den Zweck gehabt haben, es dem Opferer regnen zu lassen, seinem Feinde aber den Regen vorzuenthalten.

XXXII. Zur Deutung eines Tryambaka-spruches.

Eine Untersuchung eines beim Tryambaka-ritual verwendeten Spruches (ṚV. VII, 59, 12) hat Pischel[2]) zum Ergebnis geführt, dass von den Worten: *urvārukam iva bandhanān mṛtyor mukṣīya māmṛtāt*, die beiden letzten so zu trennen wären *mā mṛtāt;* der Sinn wäre: „möge ich, wie eine Gurke vom Stengel, vom Tode gelöst werden, nicht möge ich sterben". Pischel sieht in diesem *mṛtāt* die 1. Sing. Imprt. Aor. Act. zu *mar*, sterben; der Imp. auf *-tād* wäre hier gebraucht wie AS. IV, 5, 7: *ā vyuṣaṃ jāgṛtād ahaṃ.* Zu dieser Trennung der Worte hat ihn der Sinn veranlasst, der den Worten *mā amṛtāt* inne zu liegen schien, da man übersetzte: „möchte ich vom Tode loskommen, nicht von der Unsterblichkeit"

1) N. H. 28, 5 (2).
2) In dieser Zeitschrift Bd. 40 S. 121.

(so auch noch Eggeling in S. B. E. XII, S. 441). Mit Recht hat Pischel an dieser Übersetzung Anstoss genommen. Es scheint mir aber, dass die Schwierigkeit des Spruches sich auf ganz einfache Weise lösen lässt, ohne dass man dem Ṛgveda die ohne Zweifel sehr späte Verwendung eines Imperativs auf *-tād* mit der Funktion einer 1. Person aufzubürden hat. In dem folgenden Spruche:

apaitu mṛtyur amṛtaṃ na āgan vaivasvato no abhayaṃ kṛṇotu parṇaṃ vanaspater iva abhi naḥ śīyatāṃ rayiḥ u. s. w. (TBr. III, 7, 14, 4, vgl. Śāṅkh. śrs. IV, 16, 5, Mantr. brahm. I, 1, 15) bedeutet *amṛtam* offenbar nicht „Unsterblichkeit" (wer wünscht, dass der Tod an ihm vorübergehe, bittet nicht zu gleicher Zeit, dass die „Unsterblichkeit kommen möge"), sondern: „Nichtsterben", das heisst „am Leben bleiben": *amaraṇa*, *maraṇarāhitya*, wie es die Schol. nennen. Die besprochene Stelle bedeutet also: „möge ich, wie eine Gurke vom Stengel, von dem Tode befreit werden, nicht vom Nicht-sterben (= vom Leben)". Mit *amṛta* ist also gemeint: nicht vor der Zeit, *puro āyuṣaḥ*, ὑπὲρ μόρον, sterben, wie es in den Brāhmaṇas deutlich gesagt wird: *etad vāva manuṣyasyāmṛtatvaṃ yat sarvam āyur eti* (Tāṇḍ. Br. XXIV, 19, 2, Maitr. Saṃh. II, 2, 2).

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Berichtigung.

Meine Anzeige des Werkes „Muhammedanisches Recht usw.“ von Eduard Sachau (ZDMG. Bd. 53, S. 125 ff.) bekam ich erst im Juli 1899 gedruckt zu Gesicht, also nahezu ein Jahr, nachdem sie geschrieben wurde. Bei abermaliger Durchsicht ergab sich mir, dass ich mich bezüglich der Besetzung des Rektorats der Azhar-Universität (S. 135 und Fussnote 1) etwas ungenau und unvollständig geäussert habe. Als ich dies bemerkte, befand ich mich, ebenso wie bei der Abfassung der Besprechung selbst, wieder in Atjèh und konnte also meine älteren [illegible] die Maschjachat al-Azhar nicht nachschlagen. Erst jetzt finde ich dazu Gelegenheit, und so will ich gleich die richtigen Daten über Bâdjûrî's Nachfolger im Rektorate mitteilen.

Ibrâhîm al-Bâdjûrî war Schaich al-Azhar von 1263 H. (1847) bis auf seinen Tod, Ḍul qa'dah 1277 (Juni 1861). In seinen letzten Jahren war er jedoch vor Altersschwäche nicht mehr imstande, seine Amtspflichten wirklich zu erfüllen. Die Regierung gab ihm daher im Muḥarram 1275 (August 1858) vier „Stellvertreter“ (*wukalâ*) bei zur Erledigung der Geschäfte. Dies waren: Schaich Aḥmad Kabûh al-'Idwî al-Mâlikî, S. Ismâ'îl al-Ḥalabî al-Ḥanafî, S. Chalîfah al-Faschnî as-Schâfi'î, S. Muçṭafa aç-Çâwî as-Schâfi'î. Nach dem Tode Bâdjûrî's blieb das Amt einstweilen unbesetzt, und die Geschäfte wurden von den beiden übrig gebliebenen „Stellvertretern“: Schaich Kabûh und S. Chalîfah al-Faschnî erledigt, bis im Jahre 1281 H. (1864—65)

Sajjid Muçṭafa al-'Arûsî as-Schâfi'î mit der Würde bekleidet wurde. Sein Vater und sein Grossvater zählten zu den Vorgängern Bâdjûrî's im Amte. Sajjid Muçṭafa wurde aber im Schawwâl 1287 (Januar 1871) entlassen; sein Nachfolger war der in meiner Anzeige erwähnte berühmte ḥanafitische Mufti:

Schaich Muḥammad al-Mahdî al-'Abbâsî, der diesmal beinahe 11 Jahre lang das Amt behielt. Im Muḥarram 1299 (Dezember 1881) musste er dasselbe einem schâfi'itischen Gelehrten abtreten, und zwar dem von Sachau allein erwähnten:

Schaich Muḥammad al-Imbâbî. Noch nicht ein volles Jahr nach Antritt des Amtes wurde dieser von seinem Vorgänger verdrängt, und es fungierte

Schaich Muḥammad al-Mahdî al-ʻAbbâsî aufs neue von Ḍul-qaʻdah 1299—Rabîʻ II 1304 (September 1882—Januar 1887) als Rektor. Abermals folgte ihm

Schaich Muḥammad al-Imbâbî und blieb bis Muḥarram 1313 (Juni 1895). Nach seiner Absetzung erhielt wieder einmal ein Ḥanafit die Stelle:

Schaich Ḥassûnah an-Nawâwî. Dieser wurde Muḥarram 1317 (Mai 1899) seines Amtes enthoben und durch den gleichfalls ḥanafitischen:

Schaich Abdarraḥmân al-Quṭb an-Nawâwî ersetzt. Dieser starb in Çafar 1317 (Juni 1899), und seitdem hat, wie ich eben erfahre, der Mâlikit:

Schaich Selîm al-Bischrî das Rektorat übernommen.

Aus diesen Daten ersieht man, das, ganz wie in früheren Zeiten (vgl. die biographischen Werke), auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Würde des Rektorats ein wahrer Zankapfel zwischen den Vertretern der ḥanaf., mâlik. und schâfiʻit. Schulen war. Seit dem Tode Bâdjûrîs wurde das Amt ungefähr ebenso viele Jahre von Ḥanafiten wie von Schâfiʻiten verwaltet, und zuletzt kam es in mâlikitische Hände.

Batavia, den 15. Januar 1900. C. Snouck Hurgronje.

Christlich-Palästinisches.

Von

Friedrich Schulthess.

Bei einem genauern Studium der bisher veröffentlichten Litteratur dieses Dialekts haben sich mir zahlreiche Verbesserungen der Texte ergeben, die ich mir nebst einigen andern Bemerkungen hier vorzulegen erlaube. Manches haben nachträglich die Herausgeber selbst oder Andere verbessert (wie Nöldeke im Lit. Centralbl. 1877, Schwally im Idioticon, Ryssel, Deutsche Ltz. 1898), aber es blieb dennoch eine grosse Nachlese, die noch vergrössert wurde durch die neusten Ausgaben, namentlich die des Lectionars. Manches muss für alle Zeiten dunkel bleiben, so in den Land'schen Palimpsesten, selbst nachdem dieser oder jener griechische Text der Homilien identificiert sein wird; anderseits kann jetzt nach der Entdeckung von Paralleltexten vielen Textkorruptionen abgeholfen werden. Manche leicht zu korrigierende Schreib- oder Druckfehler übergehe ich, ebenso vorderhand ganz die Evangelien, da sie jetzt, wo beinahe alle Pericopen in mehrfacher Gestalt vorliegen, der Textkritik viel leichteres Spiel bieten. Das Folgende möchte zugleich eine in Vorbereitung befindliche lexikalische Bearbeitung dieses Dialekts von allerlei Ballast befreien.

Land, Anecdota Bd. IV, 103, 5. ܩܕܡܝ — ist nach LXX zu ergänzen ܠܫܒܒܝܢ („unsern Nachbarn"). 17. ܠܚܘܨ—ܝܢ: l. ܠܚܘܨܢܝܢ. („unsere *θλίψεις*", Ps. 43, 25). 104, 1. ܐܠܐ—ܘ (ܘ *non prorsus certum* Land): l. ܐܠܐ(ܘ). 7. ܘ——— ܡܫܪ (Land: ܩܘܩ——? ܘܠ?): l. ܩܘܫܛ ܡܫܪ (cf. Jes. 40, 4 = Lect. 37, Anecd. 223) oder ܐܩܘܫܛ ܡܫܪ (cf. Hebr. 1, 8 = Lect 22, u. ö.). 17. ܒܓܕܝܪܝܢ „*ἐν κροσσωτοῖς*": ܓܕܝܪܝܢ hat weder mit targum. גדירא (Land), noch mit גדר „Mauer" oder גדילים „Quasten" (Schwally, Idiot. 16) zu thun, sondern ist in ܓܪܕܝܢ (talmud. גְּרֶד, targum. גַּרְדָּא, גְּרְדָא) „Franse" zu verbessern.

105, 8. ܡܕܒܕܒܐ l.: ܡܕܘܒܕܒܐ. Ebenda ܡܟܠܗ: l. ܟܠܗ (wie ܟܠܗ

Gen. 8, 11, p. 93 u. s. w., für τὸ πρός). 11. ܬܡܗܪܝܢ (τέρατα): l. ܬܡܗܪܘܢ. 12. ܡܬܢܐܪܡ (ἀνταναιρῶν): l. ܡܬܐܪܡ (= ܡܬܐܪܝܡ; cf. ܐܬܐܪܝܡ Lect. 117 paen. 13. ܐܘܩܝܕ (κατακαύσει): l. ܢܘܩܝܕ.

106, 5. ܚܒܝܪܗ steht nach Land für ܚܒܘܪܗ oder ܚܒܘܪܬܗ; aber abgesehen davon, dass diese Wurzel in unserm Dialekt bisher m. W. nicht gefunden ist, erwartete man für κραταιότης vielmehr ܚܘܪܪܐ, vgl. z. B. Ps. 45, 4 (= p. 105, 6). 7. ܒܪܝܢ sic: l. ܒܪܝܢ (πλήν). 8. ܦܪܝܘܢ: Ein Pf. (das in dieser Form allerdings nicht vereinzelt stände) passt hier so wenig, als ein Imp.; l. ܦܪܝܘܢ.

108, 11. ܦܠܓܗ: l. ܦܠܓܗ.

109, 10. ܘܡܢ: l. ܘܡܢ (= ܘܡܢ, καὶ γάρ). 15. ܒܪ: l. ܠܪ. Zu ܐܠ ܠܪ ܡܢ vgl. Schwally 66 und ausserdem Anecd. 111, 22. 180, 25. 209, 7 u. s. w. 24. ܚܫܘ—ܘ: l. ܡܟܫܘܫ (πόνος, dem es häufiger entspricht als πάθος).

110, 15. ܡܠܠ——: l. ܡܚܠܠ (κυκλώσει).

111, 8. ܐܬܪܥܠ: l. ܐܬܥܪܥܠ (diese Orthographie des Präfixes ist nicht selten). 22. ܚܠܝܘܬܐ: l. ܚܠܝܘܬܐ „die Süssigkeit". 23. ܚܟܘܫܝܢ ist ein Unding; der Zusammenhang erfordert ܚܟܘܢ ܚܝܢ „der Gaumen", was sehr leicht herzustellen ist. Eben dieses Wort steckt auch in ܚܟܘܒܢܢ (l. ܚܟܘܢ ܒܢ) p. 194, 14.

112, 16. ܬܪܢܝܢܘܢ ist nicht dialektische Nebenform von ܨܪܢܝܢܘܢ (Land); ein solcher Konsonantenwechsel wäre ohne jede Analogie. Vielmehr ist letzteres das allein Richtige; vgl. den Refrain der ganzen Stelle p. 113, 23. Die Wurzel ܨܪܢ bedeutet in unserem Dialekt „quälen" (βασανίζειν); Hebr. 11, 35 (Lect. 20), wo ܐܨܬܪܢܘ für ἐτυμπανίσθησαν steht, hat der Übersetzer entweder geraten oder er ist der Pešîtthâ gefolgt.

166, 16. ܨܘܚܝܢ: l. ܨܘܚܝܢ („sie schreien").

167, 6. ܡܠܩܒ: l. ܡܠܩܒ (mit Lect. 96, 6). 20. ܪܕܝܐ: l. ܪܕܝܐ (παιδεύων, mit Lect.).

168, 3. ܡܟܝܪ: l. ܡܟܝܪ („lahm"). 6. ܐܘ—: l. ܩܘܐ (ὀρθός).

169, 17. ܡܟܬܒܬܗ — ܡܟܒܪ: l. nach dem latein. Text p. 208 der Einleitung ܡܟܒܪ (oder die nicht so häufige Form ܡܟܒܪ) und ܡܟܒܪܬܗ. 24. ܢܓܪܝܢ——: l. ܢܓܪܝܢ („sie schleppen"; im latein. Text p. 208 *trahi*); vgl. Joh. 21, 8 = Anecd. Oxon. 9 75, 6.

170, 14. ܐܫܒܘܩܟܘܢ: Die Bedeutung „ich will euch schenken"

passt nicht in den, hier noch ganz deutlichen, Zusammenhang; schon Schwally Idiot. 96 vermutet einen Schreibfehler. Es ist natürlich zu lesen ܫܐܠܢܟܘܢ „ich will euch fragen“, wie Luc. 20, 3 Lagarde.

173, 19. ܘܦܩܕܝܢ: l. ܒܦܩܕܝܢ.

176, 6. ܘܠܘܗ̇: l. ܘܠܐ.

179, 4. ܒܝܬ ܠܠ: l. ܒܝܬ ܠܚܒܠ. In Fragm. 12 ist Allerlei aus 3. Reg. 17 LXX zu verbessern, nämlich:

180, 2. ܐܡܪܬ aus ܡܪܬ. 3. ܢܝܢ aus ܝܢ. 5. ܠܟ aus ܟ. 7. ܘܝܕܥܝܢ ܡܢܫ aus ܘܝܕܥܐ ܕܡ.

182, 12. ܘܟܠܝܬܝ—: l. ܒܟܠܝܬܝ („meine Nieren“).

187, 5. ܬܠܝܬܝ: l. ܬܠܬܝ „Mittler“, eigentl. „Dritter“, wie Hebr. 9, 15 (Lect. 15, 120 ܬܠܬܝ), Anecd. 172, 5 (ܬܠܬܝܐܝ): *μεσί-της*, Hiob 9, 33. Das Fragment enthält, was Land entgangen ist, Citate aus Hi. 9, 25—34.

191, 15. ܬܠܬܝܐ ܕܟܣܝܢ *τὸ τρίστεγον* Act. 20, 9: l. ܬܠܬܝܐ ܕܓܣܝܢ; vgl. ܓܣܝܐ „*ἡ στέγη*“ Gen. 8, 13 (Lect. 93), Mt. 8, 8 C (AB falsch ܓܦܣܐ), Mc. 2, 4. — 25. ܡ—: l. ܡܢ *μέν*.

194. In Fragm. 34 liegen wieder Citate vor, nämlich Prov. 6, 6 und Ps. 118, 103 (LXX). 11—14 wird zu lesen sein: [ܬܐ ܕ] ܘܟܡܐ ܡܬܒܣܡܢ ܒ[ܚܟܝ؟] ܬܚܘܒ ܡܐ ܕ[ܠܟ] ܠܫܡܥܝܢ ܡܢܝ ܡ[ܠܟ]. Zu ܫܡܥܝܢ ܡܢܝ s. oben.

196, 27. Statt ܐܣܝܪ wird mit Land ܐܣܝܡ zu lesen sein; es ist wohl Hebr. 1, 2 citiert.

197, 24. ܡܫܪܝܬ: l. ܦܫܪܝܬ. 25. l. ܬܫܥܝܬܐ.

198, Col. a, Z. 7 ist ܘܦܩܝܢ (oder ܘܦܩܝܢ) zu ergänzen; es ist Ps. 32, 9 citiert. Col. b, Z. 1—3 l.: ܐܡܪ ܗܘ ܗܘܠܝܢ ܒܗܕܐ ܡܢ ܡܬܦܬܚܝܢ ܗܘܝܢ ܠܟ (sic) (Hi. 38, 17).

199, 18. ܬܪܥܝܐ: l. ܬܪܥܐ.

200, 13. ܒܪܢܫܘܬܗ: l. ܒܥܘܬܗ „seine (des Bauches) Sucht, Begehr“. Dieses Subst. findet sich z. B. Joh. 3, 25, 1 Cor. 1, 20. — 18. ܢܐܠ: l. ܐܝܠ.

202, 11—15 und (vorher) 203, 5—8 ist Joh. 5, 24 citiert und der Text danach leicht zu ergänzen.

204, 24—27 ist Hebr. 1, 3 citiert; daher (mit Lect. 22) statt

ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ z. l. ܕܩܒܘܠܗܘܢ — welches Wort trotz Nestle, Lect. XXVIII, ganz in Ordnung ist (*qĭṭṭûl*) und auch sonst vorkommt — und ult. natürlich ܒܡܩܒܘܠܐ.

205, 8—14 ist Hebr. 10, 12 f. citiert und darnach Z. 8 für ܗܘܝ ܕܚܝ—ܐ ܒܚܡܐ zu l. ܗܘܝ ܕܚܝܐ ܢܒܚܡܐ, Z. 9 ܡܩܒܠ statt ܡܩܒܠܝ, Z. 10 ܒܒܘܠܠ ܪܓ statt ܒܒܘܠܠ ܪܓ. 23. ܐܘܪܗ—ܝ ist sicher in ܝܠܐܘܪܗ zu ergänzen: „die Kraft“ (der Einsicht); so steht es Hebr. 2, 14 (Lect. 14; dagegen Lect. 118 geschrieben ܝܚܪܗ) für *κράτος*.

208, 26. ܚܣܡܘܣ: l. ܦܣܡܘܣ (ܠܒܪ ܡܢ) (*φύσις*).

209, 2. ܐܬܐ: l. natürlich ܐܐܬܐ „die Frau“. — 16. l. ܠܒ[ܝ]ܗܘܢ.

222, 15. ܕܠܐ ܙܡܚ Dt. 6, 8 *ἀσάλευτον*: l. ܕܠܐ ܙܡܥ (wie Dt. 11, 18 = Lect. 54, 11—12) oder ܕܠܐ ܙܘܚ. Ein. Subst. ܙܡܚ kommt nicht vor. 22. ܐܬܚܡܬܐ: l. ܐܬܚܡܬ „wurde erzürnt“.

Anecd. Oxon. IX, 63, 4. Statt ܐܘܡܠܬܐ ist sicher ܐܪܡܠܬܐ zu lesen. Jenes Wort wäre bisher ganz vereinzelt, ferner weist der Punkt auf ein *r* hin, endlich hat der Paralleltext bei Harris (= Schwally's Idiot. p. 132) ܐܪܡܠܬܐ.

Ebenda, Sap. 9, 15 ܡܝܩܪܐ: Stenning stellt auch die Lesung ܡܟܒܪܐ zur Wahl, nur dass er sie für sinnlos erklärt. Dies gilt jedenfalls von ܡܝܩܪܐ, wogegen ܡܟܒܪܐ vielleicht in der That richtig ist und mit ܟܒܝܪ (ܟܒܝܪܝܢ) Mt. 23, 4 = *βαρύς* zusammenhängt. Wenn der Übersetzer die beiden synonymen griech. Verba in der umgekehrten Reihenfolge übersetzt hat, so entspricht auch hier *βαρύνει*.

The Liturgy of the Nile, hg. von G. Margoliouth: Journ. of the Royal Asiat. Society 1896, p. 677 ff. (vgl. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, tom. 18, 1896, p. 223—236, 275—283; tom. 19, 1897, p. 39—60).

680. ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ: l. ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ.

697, 5. ܦܘܡܣܝܢ ist nach 706, 16 zu streichen. 7. ܕܡܪܥܝܬܐ steht nicht für ܕܡܪܥܝܬܗ (Margol.), sondern ist = ܕܡ[ܪ]ܥܝܬܐ (*τῶν προβάτων* Ps. 64, 14).

700, 12. ܡܬܘܪܒܠܐ: l. ܡܬܪܒܠܐ (das Umgekehrte, s. o. zu Land's Anecd. 105, 8). Die Annahme Margol.'s (Proceedings tom. 19, p. 47) ist daher unnötig.

701, 2. ܚܪܡܐ (Am. 9, 8): Da LXX *ἐξαρῶ* haben, erwartet man ܚܪܡܝܢ. 3. ܒܪܝ: l. ܒܪܡ (*πλήν*). 6. ܒܥܣܡ (Am. 9, 9) ist nicht in ܒܥܣܡܗܘܢ zu verbessern, wie Margol. meint, sondern ܒ ist zu streichen, und ܥܣܡ ist *σύντριμμα* = ܥܣܡܘܢ Jes. 60, 18 (Lect. 126).

705, 2. ܢܣ̈ܘܣܬܐ ist nicht in ܓܢܣ̈ܘܣܬܐ (*gardens*) zu ändern, sondern bedeutet „die Inseln“ (*νῆσοι*). In Jes. 42, 10 (Lect. 58) und 60, 9 (Lect. 124) ist dieser plur. ܢܣܘܣܬܐ geschrieben.

A Palestinian Syriac Lectionary etc., hg. von Lewis — Nestle — Gibson, 1897 (Stud. Sinait. No. VI).

5, 11. ܒܗ: muss heissen ܒܗܘܢ.

7, 3. ܚܛܝܗ ܕܩܣܟܠܬܐ kann nicht richtig sein, trotzdem die Herausgeber kein Wort darüber verlieren. Nach dem griech. Text (2 Cor. 5, 21) muss ܚܛܝܗ Verbum (mit Suff.) sein; also ist einfach das ܕ zu streichen.

8, 4. ܐܝܪܐ: l. ܐܝܪ (*ἀήρ*) = ܐܐܪ. 15. ܒܒܠܒܠܐ: Da der pl. m. emph. — ein solcher liegt hier vor, wie die Konstruktion zeigt — in diesem Lectionar stets noch *ajjā* geschrieben wird, so wird ܒܒܠܒܠܝܐ zu lesen sein. 19. ܐܬܦܬܚ: der Finalsatz verlangt das Impf., also lies ܢܬܦܬܚ, wie Jes. 60, 7 (p. 124) u. ö. Auch p. 35, 8 ist statt ܐܬܢܣܒ so zu lesen, nicht ܐܬܦܬܚ, wie Nestle p. XXX will; ein Pf. oder Imp. giebt ja hier keinen Sinn.

10, 9. ܕܒܣܘܣܐ: l. ܣܒ̇.

13, 2. ܡܫܠܡ: dies Verbum ist zwar sehr häufig, hier aber kann nur ܡܫܠܚ richtig sein; *συλαγωγῶν* Col. 2, 8. — 7. ܓܘܙܪ *περιτομή* (Col. 2, 11): l. ܓܘܙܪܐ; das Wort ist fem. abs., wie das Prädikat ܒܚܝܪܐ und der st. emph. ܓܘܪܙܬܐ, ܓܘܙܪܬܐ, ܓܘܙܘܪܬܐ zeigt.

17, 12. ܐܘܪܝܬܐ: l. ܐܘܪܒܬܐ, wie Z. 14. — 13. Vor ܡܢ gehört notwendig ein ܕ. 17. ܐܬܢܣܒܘ, worüber sich Nestle p. LXVI den Kopf zerbricht, ist in ܐܬܢܣܒܗ zu verbessern; das stimmt genau zu *ἐξεκλείσθη*.

18, 11. ܒܥܘܠܡܣܣܗܘܢ „ihre *ἀνομίαι*“ (Röm. 4, 7) will Nestle p. XXVII in ܒܥܘܠܡܣܝܣܗܘܢ verbessern; aber jene Schreibweise, für die schon Nöldeke (in dieser Zeitschr. 22, 482) ein Beispiel angeführt, hat sich seither so oft gefunden, dass eine Korrektur nicht mehr erlaubt ist; auch in diesem Lectionar giebt es genug

Beispiele und erst recht im sinait. Evangeliar, das Nestle doch schon vor uns eingesehen hat. Auch das Umgekehrte, Pluralsuffixe am Singular, kommt vor. 12. In ܕܐܬܟܣܝ ܠܟ ܡܣܒܠܬܗܘܢ soll das Verb. nach Nestle a. a. O. plur. sein. Das wäre unverständlich. Das unpersönliche „es“ wird eben in unserm Dialekt viel häufiger durch das masc. ausgedrückt, als im Edessenischen.

19, 9. ܬܫܪܘܢ : l. ܬܫܪܘܢ (*ἀποβάλητε*).

21, 5. Zu ܫܠܠܝ „*ἡ ἅλυσίς μου*“ verweist Nestle auf das Glossar, wo es denn hübsch als Repräsentant einer Wurzel ܫܠܠ verzeichnet steht. Ox. 5, 17 hat ܫ̈ܫܠܠܝ („meine Ketten“), und so ist zu lesen; an eine lautliche Vereinfachung dieser Art ist nicht zu denken. 17. ܗܘܝ ܬܙܗܪܐ betrachtet Nestle a. a. O. als eine imperativische Ausdrucksweise. Das ist syntaktisch ganz unmöglich. Auf das Richtige führt der Paralleltext Ox. 5, 19: ܬܘܪ ܡܐ; darnach ist zu verbessern ܗܘܝ ܬܪ ܡܐ (*νόει ὃ . . .*), und ܬܪ steht für ܬܚܝ (so Mt. 24, 15 C) = ܬܐܚܝ.

22, 5. Über die Orthographie ܐܒܝ (statt ܐܦܝ) kann sich Niemand mehr wundern, der das Lectionar und das sinait. Evangeliar gelesen hat (vgl. Nestle p. XXVIII und LXXII!).

23, 6. ܬܒܘܠ *ἑλίξεις*. Ich vermute ܬܦܘܠ; zu ܦܘܠ vgl. meine „Homonym. Wurzeln“ p. 61 ff.

26, 2. ܡܣܘܪܐ ܐܢܐ ܠܐܠܗܐ *μενῶ τὸν θεόν*. Das Verbum ist nicht = „I confess“ (Glossar), sondern zu verbessern in ܡܣܘܪ oder ܡܣܘܪܝ: „ich warte auf G.“. Belege für diese Bedeutung wird das Lexikon geben.

27, 6. ܢܚܪܐ kann nicht „Feuer“ bedeuten (Glossar); l. ܢܘܪܐ.

30, 11. ܘܢܘܪܐ ܡܩܕܫ ܠܗ *ἁγιάσει αὐτὸν ἐν πυρί*: l. ܡܩܕܫ ܠܗ ܒܢܘܪܐ.

31, 7. ܕܟܠܒܐ: l. ܕܟܠܒܐ.

32, 14. ܡܠܟܗ ܕܐܪܥܐ: streiche das ܕ (richtig in Anecd. 166).

35, 5. ܢܚܫܘܠܗ: l. ܢܫܚܘܠܗ (targ. נחשול = syr. ܡܫܚܘܠܐ).

36, 14. In ܙܥܘܪܐ ܢܦܫܗܘܢ ܡܣܒܠܬܗܘܢ = *οἱ ὀλιγόψυχοι* kann das zweite Wort nicht richtig sein. Es wäre überdies eine Tautologie. Lies entweder ܢܦܫܗܘܢ und streiche das letzte Wort, oder

ܒܫܒܬܗܘܢ und streiche das zweite; der st. cstr. ܙܥܘܪ passt zu Beiden. Übrigens ist Jon. 4, 8 = p. 130, 23 *ὠλιγοψύχησεν* mit ܙܥܝܪ ܢܦܫܗ übersetzt.

40, 17. 18. 41, 1 ist ܡܣܘܒ der Hs. (= *κοινός*) an den Rand verwiesen und durch ܡܣܒ ersetzt; zu Unrecht. ܣܘܒ ist eine Nebenform von ܣܐܒ und findet sich ja auch Hebr. 9, 13 = p. 15 und 120, sowie Mt. 10, 1, Evangeliar ed. Lewis 287 in Cod. B: ܡܣܘܒܬܐ, während ebenda p. 245 derselbe Codex ܡܣܐܘܒܬܐ — ein mixtum compositum! — schreibt. Die Formen verhalten sich zu einander wie, ebenfalls im vorliegenden Lectionar, ܠܘܢ zu لل (لأى).

42, 14. ܐܬܦܓܪܘܢ *κατεσκάφησαν*: l. ܐܬܦܓܪܘܢ; vgl. Am. 9, 10 ܡܦܓܪܬܗ „*τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς*“ (Nil-Liturgie 701, 10). Es ist = hebr., jüd.-aram. פגר, syr. aber ܦܓܪ.

44, 1. ܠܠ ܕܟܘܐ *διὰ θυρίδων*. Nestle (p. XXXI) streicht das ܕ und nimmt damit den Worten den Sinn. 19. ܡܛܠܥܝܢ: l. ܡܛܥܝܢ (*πλάνοι*).

50, 18 ist eine Lücke (Röm. 12, 8); aber nicht *ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι* ist ausgefallen (Nestle p. LXVIII), sondern *ἐν σπουδῇ· ὁ ἐλεῶν*.

52, 3. ܐܠܗܘܢ „ihr Gott“. Diese Orthographie darf nicht (mit Nestle p. XXXI) nach syrischer Schablone korrigiert werden; sie findet sich z. B. bei Land 110, 11. 111, 13, und Ähnliches oft genug. 21. ܒܣܡܐ: streiche ܒ.

53, 7. Den plur. emph. masc. ܪܒܪܒܐ betrachtet man in diesem Lectionar mit Misstrauen; s. oben zu p. 8, 15.

56, 13. ܡܢ ܒܒܐ kann nicht richtig sein; wie zu ändern?

57, 3. ܘܐܦܪܘ: l. ܒܐܦܪܘ.

58, 5. Die Schreibweise ܢܣܒܬ (= syr. ܢܣܒܬܝ) darf nicht mit Nestle (p. XXXII) geändert werden, denn der Analogien sind zu viele. ܢܣܒܬ lässt sich entweder als defektive Schreibweise erklären, oder als Inkongruenz der Genera, die bekanntlich diesem Dialekt nicht fremd ist.

59, 12. An ܠܠ hätten die Herausgeber Anstoss nehmen sollen; es muss durchaus ܒܢ heissen („Ich mache einen Unterschied zwischen . . .).

63, 21. Vor ܐܣܪܝܠ setze ܕ.

64, 4. ܠܩܨܘ (*συγκόψατε*) wäre sehr sonderbar; ich vermute ܠܬܩܨܘ.

68, 9. Die Interpunktion gehört hinter ܐܬܠܘ.

69, 6. Das schöne ܡܘܒܐ (= ܡܘܗܒܐ) „sie befindet sich“ haben die Herausgeber unverstanden an den Rand gesetzt und durch ܠܒܐ ersetzt. Richtig aber doch Nestle p. XXIX.

73, 3. ܬܩܘܡ (Dt. 13, 14). Nestle p. XLVIII „*στήσῃ*?“ Ryssel a. a. O. Spr. 425 betrachtet es als innersyrische Textkorruption und emendiert ܬܬܩܘܡ. Ich glaube, die Sache verhält sich anders. ܬܩܘܡ ist richtig, gehört aber nicht zu √ܩܘܡ, sondern zu √ܢܩܡ, und entspricht *ἐκζητεῖν*, wie Joel 3, 21 = p. 65. Der Übersetzer las also vermutlich die beiden Verba in der umgekehrten Reihenfolge: *ἐκζητήσεις καὶ ἐτάσεις*. Die Verba prim. *n* können, wie im Jüd.-Aram., dasselbe assimilieren oder beibehalten. 6. ܕܡܝܠܬܐ: das ܕ ist zu streichen und vielleicht durch ܒ zu ersetzen. 9. ܒܡܝܠܬܐ: das ܒ ist auf alle Fälle zu streichen und vielleicht durch ܗܘ zu ersetzen (mit Anecd. 165, 25).

75, 4. ܡܝܘܢ der Hs. ist nicht in ܡܝܢ, sondern in ܡܝܘܠ zu verbessern (Belege für diese Form wird das Lexikon geben). 5. ܒܘܢ ist nicht in ܒܢܘܢ, sondern in ܒܢܘܢ (defektiv) zu verbessern. 9. ܒܪܐ, von Nestle p. LI nicht erkannt, ist natürlich der sing. zu dem von Schwally, Idiot. 14 verzeichneten pl. ܒܪܝܢ. √برئ. Im Syr. entspricht das überaus seltene ܒܪܐ „frei“ = بَرِىء. Das gebräuchlichere Wort für „gesund“ ist in unserm Dialekt ܚܠܝܡ.

76, 3. 4. ܗܘܐ ܡܢ: l. ܗܘ ܡܢܘ.

78, 5. ܡܬܠܝܬܦܝܢ: l. ܡܬܠܬܦܝܢ (*ἁρπαγησόμεθα*).

86, 14. ܝܠܬܪ: l. ܠܬܪ.

89, 20. ܐܪܩܝܡ hat bereits Ryssel a. a. O. verbessert. Für ܘܠܝܠܝܡ erwartet man ܘܦܩܡ ܠܝܠܝܡ.

102, 8. ܙܕܩܘ ist keineswegs *δικαιοσύνη αὐτοῦ* (Nestle XLV), sondern *st. abs.*

104, 2. ܒܘܪܝܐ darf nicht durch ܒܐܘܪܝܐ ersetzt werden; ebensowenig Z. 3 ܪܗܛܝܢ durch ܪܗܛܝܢ (Nestle p. XXXVI).

113, 13. ܢܬܘܪܝܢ: l. ܢܣܘܪܝܢ.

115, 6. ܘܫܠܚ „und ich sende": l. ܘܐܫܠܚ. Das Präfix der ersten Person wird nie unterdrückt. 9. Streiche ܡܢ.

119, 17. ܠܐܪܥܐ ܠܪܓܠ ist Dittographie. ܠܪܓܠ wird Mt. 4, 6 BC ܠܐܪܓܠ geschrieben. Übrigens ist ܠܪܓܠ nicht *st. cstr.*, wie Nestle p. XXXVII extra hervorhebt.

121, 14. ܚܙܐ: l. ܚܙܝܐ „ich sehe".

123, 5. ܟܣܪܐ ist beizubehalten, nicht in ܡܟܣܪܐ zu ändern.

127, 23. Lies ܬܬܪܬܐ in Einem Wort.

132, 11. ܡܠܬܐ ܠܗܘܢ. Nach dem oben (zu p. 8, 15) Bemerkten hat man ܡܠܬܐ, nicht ܡܠܐ, herzustellen.

Über die Beigaben zu diesem Text habe ich mich nicht auszulassen. Schade ist u. A., dass das Glossar nicht von Nestle bearbeitet wurde, oder dass er nicht wenigstens überall den Schein gemieden hat, das von Mrs. Gibson Unverstandene ebenfalls nicht zu verstehn. Infolge davon sind einige der interessantesten Wörter unter den Tisch gefallen, von denen ich nur zwei anführen will. ܐܘܥܪܬܐ (Jes. 40, 4 = p. 88)[1] bringt Mrs. Gibson im Glossar unter √ܥܘܪ, ܡܥܘܪܐ (Jon. 1, 4 = p. 127) unter √ܥܪܐ unter; beides schön. Jenes giebt τὰ σκολιὰ wieder, dieses (mit vorhergehendem ܗܘܐ) ἐκινδύνευεν. Beide kommen von der Wurzel ܥܝܪ ܘܥܪ, wozu hebr. יַעַר gehört; also „das Rauhe, Unwegsame" und „es (das Schiff) war in misslicher Lage". Das Andere ist ܠܦܫ Hi. 21, 14 = p. 74, 17, für griech. οὐ βούλομαι. Nestle ist es p. LI ein Rätsel, Mrs Gibson bringt es, so gut es geht, im Glossar unter. Es ist = neuhebr. אִי אֶפְשִׁי, nur eben, wie so vieles Andere phonetisch statt etymologisch geschrieben.

Nachschrift. Der griech. Text des Martyriums des Philemon (Land, Anecd. 169) hat sich seither bei den Bollandisten, 8. März, p. 887 ff. gefunden; es ist fast genau die selbe Recension. Darnach ist 169, 4 statt ܐܬܒܘܣ zu lesen ܬܒܘܣ (θυσάτω); das ܐ ist Dittographie des Schlussalaphs des vorhergehenden Wortes. Z. 5 ܕܒܘܣ (θύω) st. ܬܕܒܘܣ. 6. ܕܝ ܠܗ st. ܠܗܘܝ. 7. ܡܩܒܠܘ st. ܡܩܒܠܘ. 9. ܢܣܒܘܢ (ἀπολάβωσιν) st. ܢܣܪܒܘܢ und ܢܣܒܟ (συμβήσεται). 14. ܐܬܪܓܙ (ὀργισθείς) st. ܐܬܪܓܙ (cf. Land z. St.). 15. ܒܩܘܦܣ (συντόμως) st. ܒܩܘܦܣ. 17. Der griech. Text lautet: μὴ ἀπολέσῃς τῆς πόλεως τὴν χαρμονήν. 24. ܠܡܪܥܣ = συρῆναι.

1) Die Paralleltexte (Lect. p. 37, Anecd. 223) haben statt dessen ܡܥܠܡܠܘܬܐ.

Anzeigen.

Johann Jacob Reiske's Briefe herausgegeben von Richard Foerster. XVI. Band der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig (Hirzel) 1897.

R. Foerster hatte schon in seiner Festrede: „J. J. Reiske und Friedrich der Grosse“ (Breslau 1891) es für eine Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft erklärt, dass Reiske's Handschriften und Briefe veröffentlicht würden. Mit dem vorliegenden stattlichen Bande hat er selbst einen Teil dieser Schuld eingelöst und das Andenken dieses in seiner Art einzigen Philologen, der das Griechische und Arabische zugleich meisterhaft beherrschte, durch die Akribie, mit der er seine Briefe behandelt hat, nach echter Philologenart geehrt. Wenn nun auch in dieser Sammlung die Griechen naturgemäss bei Weitem mehr zu Wort kommen als die Araber, so darf doch auch der Arabist an den Briefen des Mannes, dessen Fleischer in seiner Widmung zum Baidhâwî als „viri incomparabilis, litterarum Arabicarum inter Germanos principis“ gedachte, nicht ohne Interesse vorbeigehen, und so ziemt es sich wohl, dass auch in unserer Zeitschrift auf die in ihnen verstreuten Arabica hingewiesen wird. — Seine Liebe zur arabischen Litteratur giebt Reiske schon in seinem ersten Briefe an Wolf Ausdruck. Er sehnt sich von Leipzig weg, wo es ihm an allen Hülfsmitteln mangelt. „Quam dulce esset apud Batavos Lugduna, apud Anglos Oxoniensia excutere scrinia, quin, relicta exosa patria inter peregrinos degere, vivere, mori“ (p. 5). Seine Neigung für das Geschichtliche, durch die er sich von den meisten Arabisten seiner Zeit unterschied, tritt in Übereinstimmung mit dem, was er Lebensbeschreibung S. 12 berichtet, auch schon da deutlich hervor. (Er erkundigt sich bei Wolf speciell nach dem Verbleib eines arabischen Manuskripts, das die Geschichte der alexandrinischen Patriarchen behandelt.) Auch in dem zweiten Briefe, in dem der Zwanzigjährige seinen Lebensplan dahin entwirft, als Bibliothekar, Professor oder Dolmetscher eine orientalische Druckerei einzurichten und „lectissimos quosque ἀνεκδότους Hebraeos, Arabes, Graecos“ herauszugeben, bezeichnet er als sein Ziel: „Stylum Geographiam et Historiam Orientalem“ dabei zu erläutern. — Dass er die höchsten Anforderungen an die Gewissenhaftigkeit eines

Herausgebers stellte und dass seine philologische Moral, wenn man es so nennen darf, keinerlei Kompromisse kannte, zeigt eine bemerkenswerte Auseinandersetzung in dem dritten Briefe an Wolf. Reiske hatte die Edition eines rabbinischen Werkes, des אבן בוחן, unternommen. Während er damit beschäftigt war, erfuhr er von einem ihm wohlgesinnten Manne, dass das sächsische Konsistorium Anstoss an dem Werke nehme; indessen wäre es wohl möglich, meinte sein Gewährsmann, die Bedenken jener Behörde dadurch zu entkräften, dass das Buch einer vorherigen Censur unterworfen und eventuell einzelne Stellen ausgelassen oder geändert würden. Dagegen aber empört sich Reiske mit den Worten: „Cum vero a primo statim tempore nihil tam impium in auctores, tam injuriosum nihil habuerim, quam castrationem et nunquam mei juris cristinarim aliena vineta caedere: abicere potius et ad aeternas tenebras amandare meum volui consilium . . . . .“ (S. 11).

Die Briefe an Wolf hören mit Reiske's Wanderung nach Leiden auf, da ja auch dessen eigentliche Stärke das Hebräische war, während für Reiske nun, wo er in den von Golius und Warner aufgehäuften Schätzen wühlen durfte, naturgemäss das Arabische in den Vordergrund trat. Seine Schicksale in der holländischen Gelehrtenstadt hat er in der „Lebensbeschreibung“ ausführlich behandelt und ein Brief an seinen Gönner D'Orville (p. 81) bestätigt durchaus, was er dort berichtet. Er erhielt für die umfangreiche Abschrift des von ihm zu seinem Privatgebrauch hergestellten Katalogs nur 9 Gulden und man kann seine schmerzliche Klage: „Si vel mercenarius fuissem aut *πλινθόφορος Αἰγύπτιος* pro numero dierum plus tulissem“ wohl begreifen. — Dass er durch die übel angebrachte Sparsamkeit eines Einzelnen sich nicht sein Urteil über das Land trüben liess, zeigen die beinahe dithyrambischen Sätze, in denen er (Lebensbeschreibung S. 33) Holland feiert.

Einer seiner Hauptkorrespondenten in der Leidener Zeit ist Valckenaer. Dabei handelt es sich natürlich fast stets um klassische Autoren; doch kommt gelegentlich auch einmal die Rede auf das Arabische. So teilt er ihm z. B. mit, dass er für seine Ausgabe des Eratosthenes aus der arabischen Litteratur keine Hülfe erwarten dürfe, da die arabischen Sternnamen mit den griechischen nichts zu thun haben. Dabei bemerkt er: „De caetero in tota Arabum vel antiquissima historia nihil adeo *μυθικὸν* occurrit, ut cum Graecorum *φλυαρία* mereatur comparari“ (p. 50) (ähnlich Wellhausen, Heidenthum 159) und citiert mit Recht als beinahe einziges Beispiel den قوس قزح. —

Dagegen kommt das Arabische einem späten medicinischen Autor zu Gute. Für die Bernardsche Ausgabe des Synesius giebt Reiske von Leipzig aus (S. 198) die Erklärung einiger griechisch transkribierter — und naturgemäss korrumpierter — arabischer Glossen, nämlich *ἐλμουθελλεθ* = الثلث „Tertianfieber“ (für *ἐλμου-*

ϑαλ) und *ἔντεχε* (*ἴντεχε*) = انتهى „auf dem Höhepunkte sein" (von der Krankheit). Dabei notiert er auch die Bedeutungen von الصعود und الانحطاط als „steigen" und „abfallen" (von der Krankheit). — Es ist recht interessant zu sehen, dass auch noch heute diese s p e c i e l l e n B e d e u t u n g e n a l l e n u n s e r e n a r a b i s c h e n W ö r t e r b ü c h e r n f e h l e n. — Reiske, der grade auf vollständige lexikalische Sammlungen den grössten Wert legte, wäre auch der rechte Mann gewesen, ein arabisches Wörterbuch zu schreiben. So giebt er auch Schultens, der einen Auszug aus Golius' Werk herstellen will, vorzügliche Ratschläge (p. 266). Dabei hören wir einige Sätze über Grundbedeutungen und Bedeutungsentwicklung, die auch heute noch lesenswert sind. — „Quis novit omnium origines? grammatici Arabes certe ipsi raro norunt, raro requirunt, rarius indicant; neque carent eorum judicia erroribus. Illas ratiocinio velle eruere, cogita quam aerumnosum sit et anceps. Abripit nimirum in speculationes, subtiles quidem, at inanes easdem ut plurimum et parum probabiles, saepe aperte falsas, conatus talis".

Die Leipziger Briefe enthalten natürlich mancherlei über seine Ausgaben. Mit welchen Schwierigkeiten er bei jeder arabischen Edition zu kämpfen hatte, wie er jahrelang nach Verlegern suchte und für seine Arbeiten auch bei Fachgenossen nur Spott und Hohn fand, kommt in ihnen oft zu ergreifenden Ausdruck, und man versteht, wenn man sie liest, Reiske's Ausspruch (Lebensbeschreibung S. 11) „Ich bin zum Märtyrer der arabischen Litteratur geworden". —

Leider gestattet der knapp bemessene Raum unserer Zeitschrift nicht auf alles, was für die Freunde der Geschichte der Arabistik in diesen Briefen interessant ist, hinzuweisen. Nur der scharfe Brief an Lette (Nr. 135, S. 304) sei noch besonders hervorgehoben.

Foersters Ausgabe der Briefe Reiskes ist musterhaft. Durch Noten wird der Leser an allen Stellen, wo ein Bedürfnis vorliegt, namentlich bei den häufigen Anspielungen auf alte Autoren, unterstützt. Ein ausführlicher Index beschliesst das Werk[1]). Möge es dem Herausgeber vergönnt sein, seinem Helden auch das b i o g r a p h i s c h e Denkmal zu setzen, zu dem er hier selbst den besten Grund gelegt hat!

S i e g m u n d F r a e n k e l.

1) Leider entstellt diesen gerade in der ersten Zeile ein allerdings nur den Arabisten störender Fehler. Für A b i l w a l i d i war (wie bei A b i l f e d a) auf die wirkliche Namensform A b u l w a l i d i zu verweisen.

Namenregister [1]).

Sachregister [1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Franckestrasse 2), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Östreich 15 *M.*; im übrigen Ausland 30 *M.*

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Östreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

1285 Herr Dr. Friedrich Kern in Jena, z. Z. in Kairo.

1286 „ Rob. Olsen, Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen).

1287 „ Dr. David Herzog, Rabbiner in Ung. Ostra in Mähren.

1288 „ Dr. Johann Krengel in Breslau, Neue Oderstrasse 13 d.

1289 „ Dr. P. Nivard Schlögl, Theologieprofessor in Heiligenkreuz bei Baden (Niederöstreich).

1290 „ Garabed Effendi Caracache, Conseiller à la Cour des Comptes, Constantinopel, Pera, Rue Alléon 20.

1291 „ Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer in Leipzig.

Ihren Austritt erklärten die Herren Hirscht und Kootz.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn H. F. Wüstenfeld, † 8. Februar 1899,

sowie die ordentlichen Mitglieder:

Herrn H. Steinthal in Berlin, † 14. März 1899,

„ D. v. Strauss und Torney, Exc. in Dresden, † 1. April 1899.

„ H. Kiepert in Berlin, † 21. April 1899.

Wir erfahren endlich, dass Herr Hyde Clarke schon vor mehreren Jahren verstorben ist.

Verzeichnis der vom 31. Januar bis 20. April 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 4. Göttingen 1898.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 12. Roma 1899.
3. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō. (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2557—58 (1897—98) Tōkyō 2558 (1898).
4. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XL—LIV. Berlin 1898.
5. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1898. Bd. II. Heft II. III. München 1899.
6. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 1. Mars 1899. Louvain.
7. Zu Af 160. 8⁰. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1898. Volume XXIX. — Boston, Mass.
8. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. I. Bruxelles 1899.
9. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zesde Deel. (Deel L der geheele Reeks.) — Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1899.
10. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Edited by George F. *Moore*. Twentieth Volume, First Half. New Haven 1899.
11. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XII. No. 3. — Novembre—Décembre 1898. Tome XIII. No. 1. — Janvier—Février 1899. Paris.
12. Zu Bb. 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-lettres-arts. [Bairūt] 1899. No. 2. 3. 4. 5. 6. 7.
13. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XL. Aflevering 5 en 6. Batavia | 's Hage 1898.
14. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Supplément au volume IX du „T'oung-pao". *Cordier*, Henri, Les études chinoises (1895—1898). Leide o. J. Vol. X. No. 1. Leide 1899.

15. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1898.

16. Zu Bb 935. 4°. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang, 3. Heft. Berlin 1898.

17. Zu Bb 1200, p, 12. ['Abdu'l Qādir Badā'ūnī] Muntakhabu-t-Tawārīkh by 'Abdu-l-Qādir ibn i Mulūk Shāh known as al-Badāonī. Translated from the original Persian and edited by G. *Ranking*. Vol. I. Fasc. VI. VII. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 922. 924.]

18. Zu Bb 1200, p, 26. [Abu'l-Faḍl 'Allāmī] The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. I, Fasc. II. III. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 923. 929.]

19. Zu Bb 1200, s, 15. Aitarēya-Brāhmaṇa, The, of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sāyaṇa Acārya. Edited by Paṇdit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. IV. Fasciculus IV. V. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 926. 930.]

20. Zu Bb 1200, s, 95. Bhāskaramiśra Somayājin; Trikāṇḍa-Maṇḍanam by Bhāskara-Miçra; Soma-Yājī being an Exposition of the Soma-yāga Aphorisms of Āpastamba. With an anonymous Commentary entitled Vivaraṇa edited by Mahāmahopādhyāya *Candrakānta Tarkālaṃkāra*. Fasciculus I. II. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 925. 928.]

21. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇdit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. VI. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 927.]

22. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1898. 7. 1899. 1. Berlin.

23. Zu Bb 1840. 2. Survey, Linguistic, of India. Bombay and Baroda. [First, Rough, List of Languages.] Calcutta 1899.

24. Zu Bb 1869. 4°. Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Publiés avec une introduction critique par Franz *Cumont*. Tome premier. Introduction (Première moitié). Bruxelles 1899.

25. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié . . . par Karl *Piehl*. Vol. II. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.

26. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending 30th September 1898 [and] 31st December 1898.

27. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th September 1898.

28. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st December 1898. Rangoon 1898.

29. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . during the quarter ending the 31st December 1898. [Lahore 1898].

30. Zu Eb 485. 2°. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th September [and] 31st December 1898. Akola 1898.

31. Zu Eb 692. *Haraprasād Çāstrī*, Notices of Sanskrit MSS. Second Series. Volume II, Part I. Calcutta 1898.

32. Zu Eb 765. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, . . . during the Fourth Quarter of 1898 [Allahabad 1898].

33. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVII. 1898. No. 12. Vol XXVIII. 1899. No. 1. 2.

34. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1898. 10. 11. 12. 1899. 1. 2. Wałaršapat.

35. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 2. 3. 4. Wienna.

36. Zu Eg 419. *Επετηρις. Ετος γ'. Φιλολογικος Παρνασσος. Εν Αθηναις* 1899.

37. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XIII. No. 12. [Tōkyō 1898.]

38. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXV. Тифлисъ 1898. (Von Herrn Geheimrat Janoffsky.)

39. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 1.

40. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 1. 2. [London] 1899.

41. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 187. 188. 189. Februar—April 1899.

42. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 30. Band, Jahrgang 1898. Wien 1899.

43. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Janvier—Février. 1899. Paris 1899.

44. Zu Nf 342. 2⁰. Progress Report of the Archaeological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1898. [Government of Bombay. General Department. Archaeology.]

45. Zu Nh 200. Mittheilungen des Historischen Vereines für Steiermark. XLVI. Heft. Graz 1898.

46. Zu Nh 201. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 29. Jahrgang. Graz 1898.

47. Zu Nh 1037. *Unger*, Joachim Jacob, Patriotische Casual-Reden. Zweite, vermehrte Auflage. Prag 1899. (Nh 1037 ².)

48. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XIX. 4e Trimestre 1898. Paris 1898.

49. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1898. No. 9. 1899. No. 1. 2. Paris.

50. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ V. С.-Петербургъ 1898.

51. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIII. No. 2. 3. 4.

52. Zu Oa 154. Year-Book and Record [of the] Royal Geographical Society. 1899. London 1899.

53. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 1. 2. 3. Berlin 1899.

54. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIII. — 1898. — No. 5. 6. Berlin 1898.

II. Andere Werke.

10866. *Naṣru 'd-Dīn*, Ḫwāǧa, Efendi, Laṭāif-i-Naṣr-ed-Dīn. Stambul 1299 h. Fa 2950. 4⁰.

10867. *Mittwoch,* Eugen, Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al 'Arab) quomodo litteris tradita sint. Berolini 1899. (Vom Verf.) Ne 320.

10868. *Peritz,* Ismar J., Woman in the Ancient Hebrew Cult. Reprinted from Journal of Biblical Literature (1898, Part II). [Syracuse 1898.] (Vom Verf.) Hb 1413.

10869. *Adler,* Cyrus, and *Casanowicz,* I. M., Biblical Antiquities. A Description of the Exhibit at the Cotton States International Exhibition, Atlanta, 1895. From the Report of the U. S. National Museum for 1896, pages 943—1023, with forty-six plates. Washington 1898. (Von den Verfassern.) Ic 2295.

10870. *Clermont-Ganneau,* Ch., Recueil d'archéologie orientale. Tome III. Livraison 1. Paris 1899. Ernest Leroux. (Vom Verleger.) Na 36.

10871. 4⁰. *Колонгъ,* И. де-, Автоматическое составленіе пасхальной таблицы. [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Volume VI. No. 7.] Mb 1794

10872. 4⁰. *Ezechiël* en *Daniël,* De Profetieën van, in het Boegineesch vertaald door B. F. *Matthes.* Amsterdam 1898. (Vom Übersetzer.) Ib 2935.

10873. Матеріалы къ изученію Казанско-Татарскаго нарѣчія. [Von] Н. Ѳ. *Катановъ.* Часть I. II. Казань 1898. Fa 4064.

10874. *Hava,* J. G., Arabic-English Dictionary for the use of students. Beyrut 1899. (Von der Imprimerie Catholique.) De 1044.

10875 Q. Lives, The, of Mabâ' Sĕyôn and Gabra Krĕstôs. The Ethiopic Texts edited with an English Translation and a Chapter on the Illustrations of Ethiopic MSS. by E. A. Wallis *Budge.* [Lady Meux Manuscript No. 1.] London 1898. (Von Lady Meux.) Dg 525. 4⁰.

10876. Karagöz-Komödien. 1. Heft. Schejtan dolaby. Türkischer Text mit Anmerkungen herausgegeben und mit einer Einleitung über das islâmische Schattenspiel versehen von Georg *Jacob.* Berlin 1899. (Vom Herausgeber.) Fa 2843.

10877. [Karagöz.] Laṭāïf-i-ḫajāl. Karagözün esrar ičüp deli olmasy. o. O. u. J. Fa 2841.

10878. *Atlass,* Osias, Ha-nirdāf be-ereṣ Rusja . . . Der Verfolgte in Russland. Ein Trauerspiel in drei Aufzügen als Bild der südrussländischen Judenverfolgungen. Przemyśl 1884. (Vom Verf.) Dh 4219.

10879. *Atlass,* Osias, Rachaschē lēb . . . le-kabōd . . . Mosche Montefiore. Expressions of the Heart . . . Przemyśl 1880. (Vom Verf.) Dh 4220.

10880. Voyages, Les, de Sindebad le Marin. Texte arabe extrait des Mille et une Nuits . . . . par L. *Machuel.* Deuxième édition. Alger 1884. De 3299.

10881. Каталогъ книгъ, отпечатанныхъ въ типографіи Императорскаго Казанскаго Университета съ 1800 по 1896 годъ. o. O. u. J. Ab 95.

10882. *Rothstein,* Gustav, Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden. Berlin 1899. (Vom Verf.) Ne 458.

10883 Q. Expedition, The Babylonian, of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts edited by H. V. *Hilprecht.* Volume IX. Philadelphia 1898. Nc 45. 4⁰.

10884. *Stein,* M. A., Detailed Report of an Archaeological Tour with the Buner Field Force. Lahore 1898. Nf 442.

10885. *Jackson,* A. V. Williams, Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. New York, The Macmillan Company, London: Macmillan & Co., Ltd. 1899. (Von den Verlegern; D. 3.⁰⁰) Hb 2846.

10886. *Abeghian*, Manuk, Der armenische Volksglaube. Leipzig 1899. (Diss.) (Vom Verf.) Hb 2950.

10887. *Davids*, T. W. Rhys, Der Buddhismus. Nach der 17. Auflage aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Arthur *Pfungst*. Leipzig o. J. (Von Herrn Dr. Pfungst.) Hb 2441.

10888. *Chamberlain*, Basil Hall, A Handbook of Colloquial Japanese. Third edition. London 1898. Fg 120.

10889. *Kiliaan*, H. N., Nederlandsch-Madoereesch Woordenboek. Batavia 1898. Fb 1136.

10890. Verzeichnis, Ausführliches, der aegyptischen Altertümer und Gipsabgüsse [der] Königliche[n] Museen zu Berlin. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Berlin 1899. (Von der Generalverwaltung der Königlichen Museen.) Nb 252.

10891. *Juynboll*, H. H., Catalogus van de Maleische en Sundaneesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Leiden 1899. (Von Herrn Prof. M. J. de Goeje.) Fb 1382.

10892. *Grunzel*, Joseph, Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen nebst einem vergleichenden Wörterbuch. Leipzig 1895. Fa 191.

10893. *Plehn*, Rudolf, Beiträge zur Völkerkunde des Togo-Gebietes. (Diss.) (Von Herrn Dr. Jacob.) Oc 542.

10894. *Stenij*, Edv., Vecchiettis till Philip II afgifna relation om Persiens tillstånd 1586—1587, enligt en münchener handskrift. (Öfvertryck ur Finska Vet.-Soc. Öfversigt. B. XXXVI. 1894. (Vom Verf.) Nf 765.

10895. [Iob] *Stenij*, Edv., De Syriaca libri Iobi interpretatione quae Peschîta vocatur. Pars prior. (Diss.) Helsingforsiae 1887. (Vom Verf.) Ib 1525.

10896. [*Tansar*] *Sanjana*, Darab Dastur Peshotan, Tanṣar's alleged Pahlavi Letter to the King of Tabaristan, from the standpoint of M. J. Darmesteter. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ec 1293.

10897. [*Tansar*] *Sanjana*, Darab Dastur Peshotan, Observations on M. J. Darmesteter's theory regarding Tansar's Letter to the King of Tabaristan and the Date of the Avesta. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ec 1294.

10898. [*Sanūsī*] *Luciani*, J.-D., A propos de la traduction de la Senoussia. Extrait de la Revue Africaine, Bulletin des travaux de la Société Historique Algérienne, 42e année, n⁰ 231, 4e trimestre 1898. (Vom Verf.) De 10313.

10899. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. Vol. IX., Part III. Vol. X., Part III. Vol. XI., Part I. Vol. XII., Part I—III. Tōkyō, Japan 1898. P 150. 4⁰.

10900. *Güdemann*, Moritz, Das Judenthum und die bildenden Künste. Vortrag, gehalten im „Jüdischen Museum" am 3. Jänner 1898. Wien 1898. [= Zweiter Jahresbericht 1897 [der] Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judenthums.] (Vom Curatorium der Gesellschaft.) Nd 240.

10901. *Sader*, Sélim A., Catalogue de la librairie générale. Maison fondée en 1863. Beyrouth (Syrie) 1898. Ac 392.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 28. Sept. 1899 zu Bremen.

Die diesjährige allgemeine Versammlung der D. M. G. findet statt in Verbindung mit der vom 26.—30. Sept. 1899 in Bremen zusammentretenden 45. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner.

Für die geschäftlichen Verhandlungen der D. M. G. haben wir den 28. September fest angemeldet.

Bei den Obmännern der Orientalistischen Sektion (Dr. Brenning, Bremen, Besselstr. 53; Prof. Praetorius, Halle, Franckestr. 2) sind bisher folgende Vorträge angemeldet worden:

1. H. Grimme, Freiburg Schw.: „Über Kultur und Heimat der Ursemiten".
2. Ed. König, Rostock: „Zur Entwicklungsgeschichte der semitischen Sprachen".

Halle und Leipzig, April 1899.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

1292 Herr Dr. Kurt Berghold, Dresden-Altstadt, Burkhardtstrasse 12 I.

1293 „ Dr. Hermann Hirt, Professor an der Universität zu Leipzig, in Leipzig-Gohlis, Äussere Hallesche Str. 22.

1294 „ Warmund Freiherr Loeffelholz v. Colberg, München, Marsstrasse 1 a/4.

1295 „ Paul Ritter, Lektor an der Universität zu Charkow, Instrumentalstrasse 3.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Albert Socin in Leipzig, † 24. Juni 1899.

„ David Kaufmann in Budapest, † 7. Juli 1899.

„ C. de Harlez in Loewen, † 14. Juli 1899.

Verzeichnis der vom 21. April bis 13. Juli 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 5. 4^0. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1898. Berlin 1898.
2. Zu Ae 10. 4^0. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 21. Bandes 2. Abtheilung. München 1899.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 1. Geschäftliche Mittheilungen. 1898. Heft 2. Göttingen 1899.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 1^0—2^0. 3^0—4^0. Roma 1899.
5. Zu Ae 165. 4^0. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXII. Berlin 1899.
6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Heft I. München 1899.
7. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the Year ending June 30, 1896. Report of the U. S. National Museum. Washington 1898.
8. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XXXVII. No. 158. Philadelphia 1898.
9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. II. Bruxelles 1899.
10. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XII. Jahrgang. Erstes Halbjahrsheft. Berlin 1899.
11. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVII, Part I, No. 4. Part III, No. 2. — 1898. Calcutta 1898. 1899. Title page and index for 1896.
12. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX —XI, November, December, Extra No., 1898. No. I—III, January-March 1899. Calcutta 1898. 1899.
13. Zu Bb 750. Journal, The of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April, 1899. London.
14. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XII. No. 2. — Mars—Avril 1899. Paris.

15. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], No. 8. 9. 10. 11. 12. 13. Bairūt 1899.

16. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. X. No. 2. 3. Leide 1899.

17. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundfünfzigster Band. I. Heft. Leipzig 1899.

18. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang, 4. Heft. Berlin 1898.

19. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XII. Band. — Heft 4. Wien 1898.

20. Zu Bb. 1215. Books, The Sacred, of the East. Translated by various oriental scholars and edited by F. Max *Müller*. Vol. XLIII. XLVII. Oxford 1897.

21. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié . . . par Karl *Piehl*. Vol. III. — Fasc. I. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.

22. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt . . . von G. *Jahn*. 25. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 17. Berlin 1899.

23. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending the 31st March 1899.

24. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1898.

25. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1899. Rangoon 1899.

26. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . during the quarter ending the 31st March 1899. [Lahore 1899].

27. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st March 1899. Akola 1899.

28. Zu Eb 2725. 4⁰. Īśvarakaula, The Kaçmīraçabdāmṛta, a Kāçmīrī Grammar written in the Sanskrit Language by Īçvara-Kaula. Edited with Notes and Additions by G. A. *Grierson*. Part. II. Conjugation. Calcutta 1898.

29. Zu Ec 1180. Ḍinkarḍ, The. The Original Pahlavi Text; the same transliterated in Zend characters; Translations of the Text in the Gujarati and English Languages; a Commentary and a Glossary of select terms by Peshotan Dastur Behramjee *Sanjana*. Vol. VIII. Bombay 1897. (Vom Herausgeber.

30. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1899, 3. 4. 5. Wałaršapat 1899.

31. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 5. 6. 7. Wienna.

32. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος πεμπτος. Τευχος γ' καὶ δ'.* Санктпетербургъ 1898.

33. Zu Fa 2843. Karagöz-Komödien. 2. Heft. Kajyk ojunu. Türkischer Text mit Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Georg *Jacob*. Berlin 1899. (Vom Herausgeber). (Fa 2843 (2)).

34. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XXXVIII. No. 2. 3. Paris 1898.

35. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXI, Heft 3. Leipzig 1899.

36. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 2.

37. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 3. 4. 5. [London] 1899.

38. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 190. 191. 192. Mai. Juni. Juli. 1899.

39. Zu Mb 1266. Wroth, Warwick, Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia, and Syria. London 1899. [= A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum]. (Von den Trustees of the British Museum).

40. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Mars—Avril. 1899. Paris 1899.

41. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch.* (Vol. V.) Part V. VI. January, April 1899. Calcutta.

42. Zu Nf 805. 8⁰. *Wilhelm*, Eugen, Perser. [= Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. 1897. 1.] (Vom Verf.).

43. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 1er Trimestre 1899. Paris 1899.

44. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 3. 4. 5. Paris.

45. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIII. No. 5. 6. Vol. XIV. No. 1.

46. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 4. Berlin 1899.

47. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899. — No. 1. Berlin 1899.

48. Zu Ob 2845. 4⁰. *Lith*, P. A. van der, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 18. 19. 's Gravenhage-Leiden.

49. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XI., Part II. Tōkyō, Japan. 1899.

II. Andere Werke.

10902. Muze-i-humajun. Aṯar-i-Ḫimjarīje ve-Tadmurīje qataloġu. Stambul 1315. Fa 2918.

10903. Catalogue sommaire [des] monuments funéraires [du] Musée Impérial Ottoman. Deuxième édition. Constantinople 1898. Na 26.

10904. *'Omar*, 'Āšiq, Dīwān. [Stambul] 1306. Fa 2953.

10905. *'Ārif*, Kasa u-kader. Istambol 1290. Fa 2629.

10906. *Thomsen*, Vilh., Études lyciennes. I. Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1899. Copenhague 1899. (Vom Verf.). Fk 842.

10907. Lejla ile Meǧnun hikajesi. [Am Rande: Melikšah ile Gülli hanymyn hikajesi]. o. O. u. J. Fa 2848.

10908. Šāh Ismā'īl. [Am Rande: Derdi-jok ile Zülfü-sijāh hikajesi]. [Stambul] 1301. Fa 2983.

10909. *Brockelmann*, Carl, Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar. Berlin 1899. (Vom Verfasser.) Dc 1275.

10910. *Weichmann*, Friedr., Das Schächten. (Das rituelle Schlachten bei den Juden). Mit einem Vorwort von Herm. L. *Strack*. Leipzig 1899. Hb 1565.

10911. *Lidzbarski*, Mark, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Teil. Text. II. Teil. Tafeln. Weimar 1898. (Vom Verfasser). Da 1206.

10912. *Ibn al Haiṯam*, Die Kreisquadratur des. Zum ersten Mal . . . herausgegeben und übersetzt von Heinrich *Suter*. [A. aus Hist.-litt. Abt. d. Zeitschr. f. Math. u. Phys. 44. Band. 1899. 2. u. 3. Heft]. (Vom Herausgeber). De 6390.

10913. Hikaje-i-Ferhad ile Širin [Am Rande: Hikaje-i-Raz-i-nihan ile Mah-i-ferōze Sultan] o. O. u. J. Fa 2707.

10914. Banī Hilāl. *Hartmann*, Martin, Die Benī Hilāl-Geschichten. SA. aus „Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen". Jahrgang IV, Heft 4. [Berlin 1898]. (Vom Verf.). De 3863. 4⁰.

10915. Nasreddin lataifi. Am Rande: Mah-i-ferōze Sultan ile Raz-i-nihan. o. O. 1303 h. Fa 2951.

10916. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 1. Leipzig 1899. (Von Herrn Dr. Hugo *Winckler*). Bb 1243.

10917. Billur köšk hikjajesi. o. O. u. J. Fa 2657.

10918. *Rašād*, Genǧīne-i-laṭāif. Istambul 1299. Fa 2977.

10919. *Fischer*, A., Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko. Aus: Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen. 1899. Westasiatische Studien. Berlin 1899. (Vom Verf.). Ne 160.

10920 Q. Monumenta Tridentina. Beiträge zur Geschichte des Concils von Trient begonnen von August *von Druffel* fortgesetzt von Karl *Brandi*. I. Band. München 1899. (Von der k. b. Akademie der Wissenschaften in München). Na 240. 4⁰.

10921. *Pfungst*, Arthur, Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrat Theodor Schultze). Biographische Skizze. Stuttgart 1899. (Vom Verf.). Nk 805.

10922 Q. *Hoséa*, Joël, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja' Haggaï, Zacharia en Maleachi, De Profetieën van, in het Makassaarsch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1899. (Vom Übersetzer). Ib 3002. 4⁰.

10923. *al-Ibšīhī*, Šihāb-ad-dīn Aḥmad, al-Mostaṭraf. Recueil de morceaux choisis çà et là dans toutes les branches de connaissances réputées attrayantes . . . Ouvrage . . . traduit pour la première fois par G. *Rat*. Tome premier. Paris. Toulon 1899. De 7434.

10924 Q. *Berger*, Philippe, Mémoire sur la grande inscription dédicatoire et sur plusieurs autres inscriptions néopuniques du temple d'Hathor-Miskar à Maktar. Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XXXVI, 2e Partie. Paris 1899. Di 20. 4⁰.

10925 Q. *Devéria*, L'écriture du royaume de Si-Hia ou Tangout. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1re Série, Toms XI, 1re Partie. Paris 1898. Fk 1190. 4⁰.

10926 Q. Version, An Arabic, of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an eigth or ninth century MS. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai. With a treatise on the Triune Nature of God and translation, from the same codex. Edited by Margaret Dunlop *Gibson*. London 1899. (Von der Herausgeberin). Ib 1242. 4⁰.

10927 Q. Texte, Zwei griechische, über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. Herausgegeben von Eduard *Kurtz*. St.-Pétersbourg 1898 [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Volume III. No. 2] (Von der Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg.) Eg 776. 4°.

10928 Q. *Прозоровъ*, П., Систематическій указатель книгъ и статей по греческой филологіи, напечатанныхъ въ Россіи съ XVII столѣтія по 1892 годъ на русскомъ и иностранныхъ языкахъ. Съ прибавленіемъ за 1893, 1894 и 1895 годы. Санктпетербургъ 1898. (Dgl.) Eg 115. 4°.

10929 Q. *Эзовъ*, Г. А., Сношенія Петра Великаго съ Армянскимъ народомъ. С.-Петербургъ 1898. (Dgl.) Nh 562. 4°.

10930. *Гёрцъ*, К. К., Собраніе сочиненій, изданное [illegible] демією Наукъ на средства капитала имени пр[illegible] Выпускъ 1-й. 2-й. С.-Петербургъ 1898. Ai 41.

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 28. Sept. 1899 zu Bremen.

Vgl. Heft 1 dieses Jahrganges, S. X. — Der Ort für die Sitzungen der orientalistischen Sektion hat noch nicht bestimmt werden können. —

Aus den Mitteilungen des Präsidiums der 45. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner sei Folgendes angeführt:

Mittwoch, den 27. Sept. 4 Uhr Festessen im grossen Saale des Künstlervereins. Gedeck 5 Mark.

Preis der Mitgliedskarte 10 Mark, bis zum 24. Sept. zu beziehen durch Herrn Dr. Neuling, Bremen, Roonstrasse 5.

Halle und Leipzig, Juli 1899.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der D. M. G. beigetreten für 1899:

1296 Herr Dr. Paul Kahle, Wittenberg, Predigerseminar.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn W. Pertsch in Gotha, † 17. Aug. 1899.

„ J. Fürst in Mannheim, † 5. Sept. 1899.

„ Martin Schultze in Ellrich, † 10. Sept. 1899.

Verzeichnis der vom 14. Juli bis 31. Oktober 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mittheilungen. 1899. Heft 1. 2. Göttingen 1899.

2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 5⁰—6⁰. Roma 1899.

3. Zu Ae 45 a. 4⁰. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCXCVI. — 1899. Rendiconto dell' adunanza solenne del 4 giugno 1899 onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e la Regina. Roma 1899.

4. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv -és széptudományok köreböl. . . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XVII. kötet. I. II. szám. Budapest 1898. 1899.

5. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXVIII. kötet III. IV. füzete. XXIX. kötet I. II. füzete. Budapest 1898. 1899.

6. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIII—XXXVIII. Berlin 1899.

7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Heft II. III. München 1899.

8. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 138. 139. 140. Wien 1898. 1899.

9. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 2. Juin 1899. Louvain.

10. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. III. Bruxelles 1899.

11. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XII. Jahrgang. Zweites Halbjahrsheft. Berlin 1899.

12. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zesde Deel. (Deel L der geheele Reeks.) — Derde en Vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1899.

13. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVIII, Part I, No. 1. — 1899. Extra-No. 1. — 1899 and Plates. Part III, No. 1. — 1899. Calcutta 1899.

14. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IV —VII, April—July 1899. Calcutta 1899.

15. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, 1899. London.

16. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1897. Volume XV. No. 49. Colombo 1899.

17. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XIII. No. 3. — Mai—Juin 1899. Tome XIV. No. 1. Juillet—Août 1899. Paris.

18. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], No. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. Bairūt 1899.

19. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Aflevering 1—4. Batavia | 's Hage 1899.

20. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. X. No. 4. Leide 1899.

21. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1899.

22. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. — 1. Heft. Wien 1899.

23. Zu Bb 1200, p, 12. ['Abdu'l Qādir Badā'ūnī] Muntakhabu-t-Tawārīkh by 'Abdu-l-Qādir ibn i Mulūk Shāh known as al-Badāonī. Translated from the original Persian and edited by G. *Ranking*. Vol. I. Index. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 933.]

24. Zu Bb 1200, p, 26. [Abu'l-Faḍl 'Allāmī] The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. I, Fasc. IV. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 940.]

25. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. VII. VIII. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 935. 943.]

26. Zu Bb 1200, s, 295. Jīmūtavāhana, Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus IV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 945.]

27. Zu Bb 1200, s, 375. Khaṇḍadeva, Bhāṭṭa Dīpikā, a Work belonging to the Pūrvva Mīmāṃsā School of Hindu Philosophy by Khaṇḍa Deva. Edited by Mahāmahopādhyāya *Candra Kānta Tarkālaṃkāra*. Vol. I., Fasciculus I. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 941].

28. Zu Bb 1200, s, 492. Márkaṇḍeya Puráṇa, The. Translated by F. E. *Pargiter*. Fasciculus VI. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 947].

29. Zu Bb 1200, s, 580. Parāśara Smṛiti edited by Mahāmahopādhyāya *Chandrakānta Tarkālankāra*. Vol. III. Vyavahāra-Kāṇḍa. Fasciculus VI. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 934].

30. Zu Bb 1200, s, 695. Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra, The, together with the Commentary of Varadattasuta Ānartīya and Govinda edited by Alfred *Hillebrandt*. Vol. IV. Fasciculus I. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 938].

31. Zu Bb 1200, s, 505. Nāgeśabhaṭṭa, [illegible] by Nāgeça Bhaṭṭa. Edited by Paṇḍit *Bahuvai*[illegible] Fasciculus I. II. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 939. 948].

32. Zu Bb 1200, s, 720. Siddharṣi, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitabhavaprapancha Katha of Siddharshi. Edited by Peter *Peterson*. Fasc. I. II. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 944. 946].

33. Zu Bb 1200, s, 800. Saṁhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Ácárya. Edited by Paṇḍit *Satya Vrata Sāmaśramí*. Fasciculus XLIII. XLIV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 937. 942].

34. Zu Bb 1200, t, 150. Sher-Phyin . . . . . Being a Tibetan Translation of Çatasāhasrika Prajñā Pāramitā. Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Volume III. Fasciculus IV. Calcutta 1898 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 932].

35. Zu Bb 1243. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegegen von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 2. Leipzig 1899. (Vom Herrn Privatdocenten Dr. Winckler.)

36. Zu Bb 1840. 2⁰. Survey, Linguistic, of India. Rajputana, Central India, and Ajmere—Merwara. [First, Rough, List of Languages.] Calcutta 1899.

37. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt . . . von G. *Jahn*. 26. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 18. Berlin 1899.

38. Zu Dg 766. *Littmann*, Enno, Das Verbum der Tigresprache. Schluss. [= Zeitschrift für Assyriologie, XIV.] (Vom Verf.)

39. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending the 30th June 1899.

40. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the First Quarter ending 31st March 1899. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, June 21, 1899.

41. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1899. Rangoon 1899.

42. Zu Eb 390. 4⁰. Hṛishíkeśa Śástrí and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 10. Calcutta 1899.

43. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th June 1899. Akola 1899.

44. Zu Eb 765. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, . . . during the First [and] Second Quarter of 1899 [Allahabad 1899].

45. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1899, 6. 7. 8. Wałaršapat 1899.

46. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 8. 9. 10. Wienna.

47. Zu Fa 60. 4⁰. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XVI. Helsinggissä 1899.

48. Zu Fa 61. 4⁰. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XII. Helsingfors 1899.

49. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 2—6. St.-Pétersbourg 1889—1893.

50. Zu Fa 2843. Karagöz-Komödien. 3. Heft. Die Akserai-Schule. Fünf Karagöz-Stücke besprochen von Georg *Jacob*. Berlin 1899. (Vom Herausgeber).

51. Zu Fa 3840. 4⁰. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. *Radloff*. Zweite Folge. W. *Radloff*, Die Inschrift des Tonjukuk. Fr. *Hirth*, Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. W. *Barthold*, Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen. St.-Pétersbourg 1899.

52. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXII, Heft 1. 2. Leipzig 1899.

53. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von H. Guthe. 1899. No. 3. 4.

54. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 6. [London] 1899.

55. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 193. 194. 195. August. September. October. 1899.

56. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 31. Band, Erstes Semester. Januar—Juni 1899. Wien 1899.

57. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIV. Mai—Juin 1899. — Tome XXXV. Juillet—Aout 1899. Paris 1899.

58. Zu Na 390. 4⁰. Труды восточнаго отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XXII. С.-Петербургъ 1898.

59. Zu Na 425. 4⁰. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ IX. X. Новая Серія. С.-Петербургъ 1897. 1898.

60. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica. and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch.* (Vol. V.) Part VII. July 1899. Calcutta.

61. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 85. 86. Wien 1898.

62. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. 2. Abtheilung. Diplomataria et Acta. L. Band. Wien 1898.

63. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 2e Trimestre 1899. Tome XVIII. 4e Trimestre 1897. Paris 1899.

64. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 6. Paris.

65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ VI. Томъ XXXV. 1899. Выпускъ I. II. III. С.-Петербургъ 1898. 1899.

66. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1898 годъ. С.-Петербургъ 1899.

67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIV. No. 2. 3. 4.

68. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 5 u. 6. Berlin 1899.

69. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899. — No. 2. Berlin 1899.

70. Zu Ob 1937. *Streck,* Maximilian, Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistân und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften. (Fortsetzung.) [A. aus Zeitschrift für Assyriologie, Band XIV]. o. O. u. J. (Vom Verf.)

II. Andere Werke.

10931. *Fikrī,* A., Luġat-i-ġarībe. Istambul 1307. Fa 2465.

10932. *ʿĀšiq Ġarīb.* Am Rande: Ṭāhir ile Zehra. o. O. u. J. Fa 2632.

10933. *Vianna,* A. R. Gonçalves, Simplification possible de la composition en caractères arabes. Lisbonne 1892. De 779.

10934. *Müller,* D. H., Die südarabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien und die Demission des Grafen Carlo Landberg. Actenmässig dargestellt. Wien und Leipzig 1899. (Vom Verf.) Ob 1195.

10935. Karagözün ašyklyky [so!]. o. O. u. J. (Von Herrn Dr. Jacob.) Fa 2838.

10936. *Haag,* Das stettiner Exil eines moldauischen Woiwoden. [A. aus Baltische Studien. 31. Jahrgang. 2. Heft. Stettin 1881.] (Dgl.) Ng 676.

10937. *Casartelli,* L. C., Pehlevi Notes. VII. An inscribed Sassanian Gem. [From the Babylonian and Oriental Record. 1899.] (Vom Verf.) Ec 1171.

10938. *Ahmad* Midhat, Türkisches Highlife. Erzählungen aus der ottomanischen Gesellschaft. Übersetzt von E. S[eidel]. Grossenhain und Leipzig o. J. (Vom Übersetzer.) Fa 2595.

10939. *Grünert,* Max, Der Löwe in der Literatur der Araber. Wissenschaftlicher Verein für Volkskunde und Linguistik in Prag. 6. Publikation. Prag 1899. (Vom Verf.) P. 110.

10940. *Naszreddin hodsa tréfái* . . . Török (kisázsiai) szövegét gyüjtötte, forditással és jegyzetekkel ellátta . . . *Kúnos* Ignácz, Budapest 1899. (Vom Herausgeber.) Fa 2952.

10941. *Fischer,* A., Zum Wortton im Marokkanischen. [Sonderabdruck aus den Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang II, Abtheilung II.] Berlin 1899. (Vom Verf.) De 376.

10942. *Mubarek Ghaleb Bey,* Notice sur les monnaies turques avec ornements. [Extrait de la Revue belge de numismatique.] Bruxelles 1899. Mb 433.

10943. Granthapradarśanī. A Collection of (Ancient 2—24: Rare 25—32) Oriental Works edited & published by S. P. V. Ranganathasvami Ayyavaralugaru. 1—32. Vizagapatam 1895—1897. Eb 2047.

10944. *Seshagiri Sastri,* M., Report on a Search for Sanskrit and Tamil Manuscripts for the year 1896—1897. No. 1. Madras 1898. (Vom Government of Madras.) Bb 500.

10945. *Thomsen,* Vilh., Remarques sur la parenté de la langue étrusque. Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1899, No. 4. Copenhague 1899. (Vom Verf.) Fk 555.

10946. *Hartmann,* Martin, Der islamische Orient. Berichte und Forschungen I. Berlin 1899. (Vom Verf.) Bb 675.

10947. Targum, Das, zu Josua in jemenischer Überlieferung. Von Franz *Praetorius.* Berlin 1899. (Vom Herausgeber.) Ib 1336.

10948. *Меліоранскій,* П. М., Краткая грамматика Казакъ-Киргизскаго языка. Часть I. II. Санктпетербургъ 1894. 1897. (Von Herrn Dr. Salemann.) Fa 3260.

10949. *Тураевъ,* Б., Богъ Тотъ. Опытъ изслѣдованія въ области исторіи древне-египетской культуры. Лейпцигъ 1898. (Dgl.) Nb 247. 4°.

10950. *Hommel,* Fritz, Die südarabischen Altertümer (Eduard Glaser Sammlung) des Wiener Hofmuseums und ihr Herausgeber Professor David Heinrich Müller. Offene Darlegung an die kaiserl. österr. Akademie der Wissenschaften. Mit sieben Abbildungen in Zinkotypie und einem längeren Exkurs über den Mondkultus der alten Araber. München 1899. (Vom Verf.) Ne 240.

10951. *Hommel,* Fritz, Notes on the „Hittite" Inscriptions. Reprinted from the „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology", June 1899. (Vom Verf.) Fk 606.

10952. *Zachariae*, Theodor, Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa. [SA. aus Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosoph.-historische Classe. Band CXLI. V.] Wien 1899. (Vom Verf.) Eb 3161.

10953. Hikaje-i-meš̌hur. *Kahveǧi güzeli.* [Stambul.] o. J. Fa 2658.

10954. *Jusuf*-aleihi es-salam-Zuleiḫa ile hikaje. [Stambul.] o. J. Fa 2815.

10955. *Ahmed Faḫri*, Kerem ile Asli, melidram. Istambul 1306. Fa 2593.

10956. *Jeni jeni kantolar.* [Stambul] o. J. Fa 2806.

10957. *Zavally čoǧuk.* Üč fasldan ibaret teatro ojunu ... Istambul 1290. Fa 3114.

10958. Mu'allim *Nāǧī*, Šerare, Biringi defa. [Stambul] o. J. Fa 2931.

10959. *Nešāid-i-ẓafer* ... Der-i-sa'ādet [= Konstantinopel] 1315. Fa 2943.

10960. *Ḏakāī*, Saḫte müsafir jaḫod baša gelen čekilir. Istambul 1305. Fa 2674.

10961. *Soñ ve-nādīde jeñi šarki maǧmū'asy.* Der-i-sa'ādet 1317. Fa 3020.

10962. *Behǧet*, 'Abdarraḥmān. Aṯār-i-Behǧet. Konstantynyjje 1308. Fa 2651.

10963. *Kedi ile fare hikajesi* (illustriert). o. O. u. J. Fa 2842.

10964. Meš̌hūr *Köroylu.* [Stambul] 1307. Fa 2846.

10965. *Laṭīfī*, Kastamunili, Aṯār-i-eslafdan teḏkire-i-Latifi. Der-i-sa'ādet 1314. Fa 2847.

10966. *Aḥmed Midhat*, Ḳyṣṣadan ḥyṣṣa ... Ikingi def'a. Istambul 1287. Fa 2594.

10967. *Ahmed Midhat*, Laṭāif-i-ryvajāt. Ǧüz-i-ṯānī: Genǧlik ismile birisi güleng ve „Teehhül" ismile digeri aǧyklyk iki hikajeji hāvīdir. Biringi def'a ... Istambul 1287. Fa 2595.

10968. *Jeñi šarki ve-kantolar*, ǧüz' 3—5. Istambul 1317. Fa 2808.

10969. *Grierson*, George A., Essays on Kaçmīrī Grammar. London, Calcutta 1899. (Vom Verf.) Eb 5730.

10970. *Suter*, H. Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Occident. 2. Auflage. Aarau 1897. (Vom Verf.) Na 372.

10971. *Lébédeff*, Olga de, Abrégé de l'histoire de Kazan. Roma 1899. Nh 755.

10972. Śukasaptati, Die. (Textus ornatior.) Aus dem Sanskrit uebersetzt von Richard *Schmidt.* Stuttgart 1899. (Vom Übersetzer.) Eb 3530.

10973. *Archimedes*, Der loculus Archimedius oder das Syntemachion des. Zum ersten Mal nach zwei arabischen Manuskripten der Königlichen Bibliothek in Berlin herausgegeben und übersetzt von Heinrich *Suter.* (Sonderabdruck aus Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik. IX.) Leipzig. (Vom Herausgeber.) De 3623.

10974. Das Mathematiker-Verzeichniss im Fihrist des *Ibn Abî Ja'ḳûb an-Nadîm.* Zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich *Suter.* Abh. zur Gesch. der Mathem. VI. o. O. u. J. (Vom Herausgeber.) De 5763.

10975. *Strack*, H. L., Die südarabische Expedition der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Theologisches Literaturblatt. XX. Jahrgang. Nr. 39. Leipzig 1899. (Vom Verfasser.) Ob 1196.

10976. *Ibn al-Ǧauzī*, Abu'l-Faraǧ 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī, Manāqib 'Omar ibn 'Abd el 'Azīz besprochen und im Auszuge mitgeteilt von Carl Heinrich *Becker.* (Vom Herausgeber.) De 6284.

10977. *Shall* Marocco have a Bible which its millions can understand? o. O. u. J. (Von Herrn Prof. Fischer.) Ib 1085.

10978. *Lyall*, Sir Alfred C., Asiatic Studies Religious and Social. Vol. I. New edition. Second series. 2 voll. London 1899. (Vom Verf.) Ha 115.

10979. *Lehmann*, Edvard, Zarathustra. Første Del. København 1899. (Vom Verf.) Hb 2850.

10980. *Landberg*, C. Graf, Die südarabische Expedition der kaiserlichen Academie der Wissenschaften in Wien und das Vorgehen des Prof. Dr. David Heinr. *Müller* actenmässig dargestellt. München 1899. (Vom Verf.) Ob 1175.

10981. *Karabacek*, Joseph, Bericht über die philosophisch-historische Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1899. (Von Herrn Prof. Dr. Strack.) Ni 56.

Protokollarischer Bericht über die am 28. u. 29. Sept. 1899 zu Bremen abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Erste Sitzung

Donnerstag, den 28. Sept., Vormittag 9 Uhr.

Vor Beginn des geschäftlichen Teils erhält Prof. Dr. Ed. Sievers (Leipzig) das Wort zu einem längeren Vortrage: „Über hebräische Rhythmik", an den sich eine Debatte mit Prof. Grimme schliesst.

In den darauf folgenden geschäftlichen Verhandlungen der Gesellschaft verliest Prof. Windisch namens des Vorstandes in Kürze den Redaktions- und den Kassenbericht[1]).

Weiter referiert der Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Praetorius, über den Stand der Gesellschaft[2]) und legt derselbe an Stelle des abwesenden Prof. Pischel den Bibliotheksbericht vor[3]). Zu dem darin enthaltenen Antrag Pischel: „In Anbetracht der fortdauernden Vermehrung des Bibliotheksbestands vom 1. April 1900 an einen eigenen Bibliothekar mit einem Gehalt von 900 M. anzustellen", giebt die Versammlung ihre Zustimmung, überlässt aber die genauere Entscheidung und Ausführung dem Vorstande.

Es folgt die Wahl

a) von zwei Kassenrevisoren; gewählt werden die Herren Fell und Grimme.

b) der zu ersetzenden Vorstandsmitglieder. Als Ersatz für den verstorbenen Prof. Socin (Leipzig), sowie für Prof. Zimmern (Leipzig), dessen Mandat infolge einer Berufung nach Breslau erlischt, werden die zukünftigen Nachfolger beider Herren in Leipzig in Aussicht genommen[4]). Die statutengemäss ausscheidenden Vorstandsmitglieder Prof. Reinisch, Nöldeke, Weber, Erman werden wiedergewählt.

Der auf der vorjährigen Generalversammlung gestellte Antrag E. Meyer: „In § 8 der Statuten die Worte ‚aus derselben Stadt wie der Abwesende' zu streichen", wird angenommen.

Der Schriftführer berichtet bezügl. des im Vorjahre angenommenen Antrags Kautzsch: „Die Reichsregierung zu ersuchen, es der D. M. G. ein für alle Mal zu überlassen, bei den Orientalistenkongressen einen offiziellen Redner im Namen der deutschen Regierung zu designieren", dass der Vorstand im ge-

---

1) Siehe Beilage D und E. 2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage C.

4) Für Prof. Socin tritt Prof. August Fischer, der Ostern 1900 nach Leipzig übersiedelt, in den Geschäftsführenden Vorstand ein.

nannten Sinne bei der Reichsregierung vorstellig geworden, dass zur Zeit aber noch keine Rückäusserung der Reichsregierung erfolgt sei.

Die Fortsetzung der geschäftlichen Verhandlungen wird auf Freitag, den 29. Sept., Vormittag 9 Uhr angesetzt.

Zweite Sitzung

Freitag, den 29. Sept., Vormittag 9 Uhr.

Prof. Fell erklärt namens der Kassenrevisoren, dass die Revision Richtigkeit der Rechnung ergab. Es wird der Firma Brockhaus Entlastung erteilt.

Als Ort der nächsten Generalversammlung wird vorläufig Halle in Aussicht genommen.

Schluss des geschäftlichen Teils.

Es folgen Vorträge der Herren Fell „Über sabäische Götternamen" und Grimme „Über Heimat und Kultur der Ursemiten". Beide Vorträge sollen in der ZDMG. zum Abdruck kommen.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 28. und 29. Sept. 1899 in Bremen.

1. Prof. Windisch, Leipzig.
2. F. Praetorius, Halle.
*3. Dr. K. Albrecht, Oldenburg.
*4. Prof. Brenning, Bremen.
*5. Dr. A. Schullerus, Hermannstadt.
6. Dr. H. Grimme, Freiburg i/Schw.
7. Dr. O. Fell, Münster.
*8. Dr. E. Sievers, Leipzig.
*9. P. Bombe, Oberlehrer, Friedberg N/M.
10. Prof. B. Liebich, Privatdozent, Breslau.
*11. Dr. Heymann.

(* bezeichnet die Herren, welche nicht Mitglitder der D. M. G. sind.)

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1898/99.

Seit dem vorjährigen Berichte sind der Gesellschaft 16 ordentliche Mitglieder beigetreten (1280—1295), und zwar 2 davon noch für 1898. Dazu eine Bibliothek an Stelle eines ordentlichen Mitgliedes. — Dagegen erklärten 3 Herren ihren Austritt.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn F. Wüstenfeld, sowie die ordentlichen Mitglieder Grünbaum, de Harlez, Heidenheim, Kaufmann, Kiepert, Pertsch, Mart. Schultze, Socin, Steinthal, v. Strauss und Torney.

Der neu zu gründenden Kaiser-Wilhelm-Bibliothek in Posen schenkte die Gesellschaft ihre sämtlichen Veröffentlichungen, soweit dieselben noch vorhanden, oder soweit die Anzahl der noch vorhandenen Exemplare nicht eine sehr beschränkte war.

An Druckunterstützungen wurden zugesagt Herrn P. Brönnle 400 M. für eine Ausgabe des *Kitāb elmaqṣūr walmamdūd* des Ibn Wallād, sowie Herrn G. Rat 400 M. für eine Übersetzung des *Mustaṭraf* des al-Ibšīhī.

Vom 52. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben 479 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 50 an gelehrte Gesellschaften und Institute, 139 durch den Buchhandel; zusammen 668 (4 mehr als im Vorjahre). — Der Gesamtabsatz unserer Veröffentlichungen ergab einen Reinertrag von 3296 M. 63 Pf.

Das Fleischerstipendium wurde am 4. März 1899 Herrn C. Brockelmann in Breslau verliehen.

F. Praetorius.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1898—1899.

Ausser durch die regelmässigen Fortsetzungen hat sich der Bestand der Bibliothek um 128 Werke (Nr. 10820—10947) vermehrt. Ausgeliehen wurden 495 Bände, 8 MSS. und 4 Münzen an 64 Entleiher. In den Räumen selbst wurde die Bibliothek von auswärtigen Mitgliedern aus Berlin, Jena, Helsingfors und St. Petersburg benutzt. Der Druck des Kataloges ist bis Bogen 11 vorgeschritten. Der Bibliothek steht eine neue grosse Vermehrung bevor. Entsprechend dem Wunsche des verstorbenen Kollegen Socin hat Frau Prof. Socin nicht nur die äusserst wertvollen Handschriften ihres Mannes der Gesellschaft zum Geschenk gemacht, sondern auch sämtliche Bücher, die die Bibliothek nicht besitzt, mit einigen testamentarisch bestimmten Ausnahmen, als Geschenk in Aussicht gestellt. Drei Kisten mit Handschriften sind bereits in Halle eingetroffen; die Auswahl der Bücher wird im Laufe des Oktober erfolgen. Frau Prof. Socin spricht der Vorstand auch hier den herzlichsten Dank aus. Infolge dieses bedeutenden Zuwachses werden die Räume der Bibliothek nach Verhandlungen mit der preussischen Regierung verlegt werden müssen. Auch ist es nicht mehr möglich, die Bibliothek, wie bisher, im Nebenfache zu verwalten, sondern es wird ein eigener Bibliothekar angestellt werden müssen. Ein dahin gehender Antrag liegt der Generalversammlung zur Beschlussfassung vor.

R. Pischel.

Antrag.

Die Generalversammlung wolle beschliessen:

1) Vom 1. April 1900 ab wird ein eigener Bibliothekar der D. M. G. mit einem Gehalt von 8—900 M. angestellt.

2) Die Anstellung des Bibliothekars und der Entwurf für dessen Amtsthätigkeit wird dem geschäftsführenden Vorstande überlassen.

3) Der Bibliothekar untersteht dem Mitgliede des geschäftsführenden Vorstandes in Halle, das nicht das Amt des Sekretärs bekleidet. Dasselbe ist verpflichtet, über die ordnungsmässige Verwaltung der Bibliothek zu wachen.

R. Pischel.

ad 1) In der Generalversammlung zu Bonn ist am 16. September 1893 (ZDMG. 47, p. XXVI) beschlossen worden, das Gehalt des Bibliothekars auf 600 M. festzusetzen, 300 M. zahlt die preussische Regierung als Gehalt für einen Bibliothekswart, dessen Stelle mit der des Bibliothekars fortan zu vereinigen ist. Über das Gehalt bis zur Höhe von 900 M. ist also eine Beschlussfassung nicht mehr nötig.

Beilage D, Redaktionsbericht, befindet sich auf S. XXX.

Beilage E.

Extrakt aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1898.

Einnahmen.

27239 M. 34 Pf. Kassenbestand vom Jahre 1897.

- 464 M. 65 Pf. auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1894/1897.
- 5851 „ 51 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1898.
- 240 „ — „ Beitrag auf Lebenszeit von einem Mitgliede.

6556 „ 16 „ Beiträge in Summa.

- 31 M. 55 Pf. auf rückständ. Porti für direkte Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern *auf d. Jahre* 1895/1897.
- 244 „ — „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1898.

275 „ 55 „ eingegangene Porti in Summa.

171 „ 77 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1898, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

- 11174 M. 90 Pf. Bestand nach der Rechnung pro 1898.
- 11003 „ 13 „ „ „ „ „ „ 1897.
- 171 M. 77 Pf. Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1898 w. o.

576 „ 05 „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch- bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

Ausgaben.

- 4889 M. 88 Pf. für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 52“,
- 777 „ 68 „ für Druck u. Papier zu „Abhdlgen. f. d. K. d. M., Bd. XI, Nr. 1“.
- 32 „ — „ für Druck und Papier zu „Accidenzien“.

5699 M. 56 Pf. Summa der Druckherstellungskosten.

900 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

1316 „ 69 „ Honorare für die „Zeitschrift, Band 52“ und frühere Bände, inkl. Korrektur derselben.

461 „ 25 „ Ankauf d., behufs Kapitalisierung weiter eingegangener Beiträge auf Lebenszeit, erworbenen Schuldverschreibung 3%iger Königl. Sächs. Renten-Anleihe Lit. D, Nr. 8670 vom 1. Juli 1876 zu 500 M. à 92,25 Pf.

1745 „ — „ Honorare für Redaktion der „Zeitschrift, Band 52“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

51 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zum Besuch der Generalversammlung in Jena am 24. Sept. 1898.

214 „ 30 „ für Anschaffungen zur Ergänzung der Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.

449 „ 55 „ für Porti, Frachten etc., inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die F. A. Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

500 „ — „ Nominalwertbetrag von weiter, behufs Kapitalisierung der auf Lebenszeit gezahlten Beiträge, neu angekauften Schuldverschreibung 3%iger Königl. Sächs. Renten-Anleihe Lit. D, Nr. 8670, v. 1. Juli 1876.

1 „ 70 „ dem Conto „Čižek in Einsiedl“ interimistisch gutgeschriebener, pro 1898 zuviel eingegangener Betrag, lt. Conto-Buch, Pag. 18.

67 „ 10 „ zurückerstattete Auslagen.

3 „ 37 „ Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

- 1500 *M.* — *ϑ* von der Königl. Preuss. Regierung,
- 345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.
- 900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.
- 2745 *M.* — *ϑ* w. o.

1271 *M.* 63 *ϑ* durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechn. v. 15./20. Juni 1899, gedeckten Ausgaben.

2025 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 15./20. Juni 1899.

3296 „ 63 „

41432 *M.* 67 *ϑ* Summa. Hiervon ab:

12172 „ 18 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

29260 *M.* 49 *ϑ* Bestand. (Davon: 13300 *M.* — *ϑ* in hypothek. angelegten Geldern,
11174 „ 90 „ in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und
4785 „ 59 „ baar)
29260 *M.* 49 *ϑ* w. o.

---

314 „ 77 „ für Buchbinder-Arbeiten (inkl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.).

95 „ 84 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, für Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern und Beischlüssen, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek und den Sitzungs-Lokalen, für Reinigung, Heizung und Aufwartung in denselben, sowie für sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.

1271 *M.* 63 *ϑ* Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechn. v. 15./20. Juni 1899.

347 „ 41 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specifikation verteilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

924 „ 22 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. Provision derselben auf den von Publikationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 15./20. Juni 1899.

12172 *M.* 18 *ϑ* Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle a. S., als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Beilage D.

Aus dem Redaktionsbericht.

Erschienen sind, gedruckt auf Kosten der D. M. G.:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: *Register zu Band XLI—L* (von Dr. Paul Schwarz). Leipzig, in Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 4 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M.).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. Nr. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen. Nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von Carl Meinhof, Pastor in Zizow. Leipzig 1899, in Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.). — XI. Band. Nr. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte. Nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten Von Martin Hartmann. Leipzig 1899. In Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.).

E. Windisch.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1900:

1297 Herr Dr. Paul Brönnle, London W., Fopstone Mansions, Earls Court.

1298 „ Dr. Emil Hubert, Assistent am Archiv des Ung. Nationalmuseums in Budapest.

1299 „ Dr. Nathaniel Schmidt, Professor, Cornell University Ithaca, New-York, U.-S.-A.

1300 „ Stud. orient. Přemysl Hajek in Berlin N. W., Marienstr. 7.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. J. P. Six in Amsterdam.

„ Dr. J. B. v. Weiss in Graz.

Ihren Austritt erklärten die Herren Dr. Auerbach in Halberstadt, Herr Dr. Carl Cappeller, Professor a. d. Univ. in Jena und Herr Dr. Erich Schmidt in Bromberg.

Verzeichnis der vom 1. November 1899 bis 25. Januar 1900 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1899. Heft 3. Göttingen 1899.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VIII. Fasc. 7⁰—8⁰. Roma 1898.
3. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome VIII. No. 5. Tome IX. No. 1—5. Tome X. No. 1—4. St. Petersburg 1897. 1898. 1899.
4. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1899. Bd. II. Heft I. München 1899.
5. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVIII et III. — No. 3. 4. Septembre. Décembre 1899. Louvain.
6. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XXXVIII. No. 159. Philadelphia 1899.
7. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVIII. — Fasc. IV. Bruxelles 1899.
8. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zevende Deel. (Deel LI der geheele Reeks.) Eerste Aflevering. 's Gravenhage 1900.
9. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1899. London.
10. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series, Vol. XXX. Shanghai 1898.
11. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XIV. No. 2. — Septembre—Octobre 1899. Paris.
12. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. [II], 21. 22. 23. 24. [III], No. 1. Bairūt 1899. 1900.
13. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Aflevering 5. 6. Batavia | 's Hage 1899.
14. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXVII. Aflevering 3. Batavia 1899.
15. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. X. No. 5. Leide 1899.

16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dreiundfünfzigster Band. III. Heft. Register zu Band XLI—L. Leipzig 1899.

17. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XIII. Band. — 2. 3. Heft. Wien 1899.

18. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, heraus gegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. No. 2 [*Meinhof*, Carl, Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen]. No. 3 [*Hartmann*, Martin, Lieder der libyschen Wüste]. Leipzig 1899.

19. Zu Bb 1200, a, 35. [al-Maqdisī] Aḥsanu-t taqāsīm fī ma'rifati-l-aqālīm known as al-Muqaddasī. Translated from the Arabic and edited by G. S. A. *Ranking* and R. F. *Azoo*. Vol. I. Fasc. II. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 952.]

20. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. IX. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 955.]

21. Zu Bb 1200, s, 470. 4⁰. Malik Muḥammad Jaisī, The Padumāwati. Edited, with a Commentary, Translation, and Critical Notes, by G. A. *Grierson* and *Sudhākara Dvivēdi*. Fasciculus III. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 951.]

22. Zu Bb 1200, s, 500. Merutuṅga Ācārya, The Prabandhacintāmaṇi or Wishingstone of Narratives. Translated from the original Sanskrit by C. H. *Tawney*. Fasciculus I. Calcutta 1899. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 931.]

23. Zu Bb 1200, s, 800. Saṁhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Edited by Paṇḍit *Satya Vrata Sāmaśramí*. Fasciculus XLV. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 953].

24. Zu Bb 1200, t, 150. Sher-Phyin..... Being a Tibetan Translation of the Çatasāhasrika Prajñā Pāramitā. Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Volume III. Fasciculus V. Calcutta 1899 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 954].

25. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1899. 3. 4. Jahrgang. [*Niebuhr*, Carl, Einflüsse orientalischer Politik auf Griechenland im 6. und 5. Jahrhundert.] Berlin.

26. Zu Bb 1243. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang. Heft 3. [*Jeremias*, Alfred, Hölle und Paradies bei den Babyloniern.] Leipzig 1900.

27. Zu Bb 1248. 4⁰. Pubblicazione scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli. Tomo III. Il "Fetha Nagast" o "Legislazione dei re" codice ecclesiastico e civile di Abissinia tradotto e annotato da Ignazio *Guidi*. Roma 1899.

28. Zu Bb 1250. 4⁰. Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. IVe Série. Vol. XVI. *Abū Zaid Aḥmad b. Sahl al-Balḫī*, Le Livre de la Création et de l'Histoire publié et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par Cl. *Huart*. Tome I. [Ohne Serien- und Bandbezeichnung]. *Bonet*, Jean, Dictionnaire Annamite-Français. Tome premier A—M. Paris 1899.

29. Zu Bb 1840. 2⁰. Survey, Linguistic, of India. Specimen Translations in the Languages of the North-Western Frontier collected and edited by G. A. *Grierson*. — Indo-Aryan Family. Eastern Group. Specimens of the Bengali Language. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Calcutta 1899.

30. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié . . . par Karl *Piehl.* Vol. III. — Fasc. II. III. Upsala, Leipzig, London, Paris o. J.

31. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff.* Band XXXVII. Erstes Heft. Leipzig 1899.

32. Zu De 7112. 2⁰. [Ibn Sīnā]. Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne. IVième Fascicule. Traité sur le destin. Texte Arabe accompagné de l'explication en français par A. F. *Mehren.* Leyde 1899.

33. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt . . . von G. *Jahn.* 27. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 19. Berlin 1899.

34. Zu Eb 165. 4⁰. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part VI. Saṃskṛit Literature: B. Poetical Literature. I. Epic Literature, II. Pauranik Literature. Edited by Julius *Eggeling.* London 1899.

35. Zu Eb 390. 4⁰. Hṛishíkeśa Śástrí and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 11. Calcutta 1899.

36. Zu Eb 635. *Peterson,* P., A Sixth Report of Operations in Search of Sanscrit Mss. in the Bombay Circle. April 1895—March 1898. Bombay 1899.

37. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVIII. 1899. No. 4—9.

38. Zu Eb 4435. 4⁰. Jātaka, The, or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pāli by Various Hands under the editorship of E. B. *Cowell.* Vol. III. Translated by H. T. *Francis* and R. A. *Neil.* Cambridge 1897.

39. Zu Ec 60. 4⁰. Grundriss der iranischen Philologie. Band I, Abteil. 2, Lieferung 3. Strassburg 1897.

40. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1899, 9. Wałaršapat 1899.

41. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1899, 11. 12. 1900, 1. Wienna.

42. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος εκτος. Τευχος α' καὶ β'.* Санктпетербургъ 1899.

43. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff,* W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 11. St.-Pétersbourg 1898.

44. Zu Fa 3840. 4⁰. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. *Radloff.* 2. Folge. St.-Pétersbourg 1899.

45. Zu Fa 4180. Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme, herausgegeben von W. *Radloff.* VIII. Theil. Mundarten der Osmanen, gesammelt und übersetzt von Ignaz *Kúnos.* St. Petersburg 1899.

46. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXV. XXVI. XXVII. Part II. Yokohama 1897. 1898. 1899.

47. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ II—V. VIII. Тифлисъ 1882—1886. 1889. (Von Herrn Oberbibliothekar Dr. Kreisberg.)

48. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXI. Part 7. [London] 1899.

49. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 196. November. 197. December. 1899. Nr. 1. Jänner 1900 nebst Beilage: *Friedrich*, A., Chronologisches Verzeichnis der römischen Kaiser und Kaiserinnen der Caesaren und Tyrannen (71 v. Chr. bis 476 n. Chr.). Nebst kurzer Angabe der von ihnen vorhandenen Münzarten.

50. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXV. Septembre—Octobre 1899. Paris 1899.

51. Zu Nf 341. 2⁰. Progress Report, Annual, of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh. For the year ending 30th June 1899. [Naini Tal 1899.]

52. Zu Nf 452. 2⁰. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XVIII, Part III. IV. The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri. Allahabad 1897. 1898.

53. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XX. 3e. 4e Trimestre 1899. Paris 1899.

54. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1899. No. 7. Paris.

55. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXV. 1899. Выпускъ IV [und] Приложеніе. С.-Петербургъ 1899.

56. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1899. Vol. XIV. No. 5. 6. 1899. Vol. XV. No. 1. 1900.

57. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXVI. — 1899. — No. 7. 8. u. 9. 10. Berlin 1899.

58. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIV. — 1899 — No. 3. 4. Berlin 1899.

59. Zu Ob 2845. 4⁰. *Lith*, P. A. van der, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 20. 's Gravenhage-Leiden.

60. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XI., Part III. Tōkyō, Japan. 1899.

II. Andere Werke.

10982. *Sezāī*, Küčük Šejler. Konstantinopel 1308. Fa 3016.

10983. *Kemal*, Heimat oder Silistria. Schauspiel . . . Aus dem Türkischen übersetzt und herausgegeben von Leopold *Pekotsch*. Wien 1887. (Von Herrn Dr. G. Jacob.) Fa 2844.

10984. *Deussen*, Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Band, 1. Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. Leipzig 1894. L 40.

10985. Maqlû, Die assyrische Beschwörungsserie, nach den Originalen im British Museum herausgegeben von Knut L. *Tallqvist*. Leipzig 1895. Db 529. 4⁰.

10986. *Ḫammurabi*, The Letters and Inscriptions of. The original Babylonian Texts, edited . . . with English Translations . . . by L. W. *King*. Vol. I. Introduction and the Babylonian Texts. London 1898. (Vom Verleger.) Db 442.

10987. Ecclesiasticus, The original Hebrew of a Portion of, together with the early Versions and an English Translation . . . edited by A. E. *Cowley* and Ad. *Neubauer*. With 2 Facsimiles. Oxford 1897. Ib 648. 4⁰.

10988. *Foy*, Karl, Der Purismus bei den Osmanen. Aus: Mitteilungen aus dem Seminar für orientalische Sprachen. 1898. Westasiatische Studien. Berlin 1898. (Von Herrn Prof. Fischer.) Fa 2302.

10989. *Velten*, Carl, Kikami, die Sprache der Wakami in Deutsch-Ostafrika. [Diss.] Berlin 1899. (Von Herrn Prof. Fischer.) Fd 360.

10990. *Jaḥjā b. ʻAbd al-Muṭī az-Zawāwī*, Kitâb al-fuṣûl. Kap. I—II. Af Erik *Sjögreen*. [Diss.] Leipzig 1899. De 5621.

10991. Lectionary, The Palestinian Syriac, of the Gospels re-edited from two Sinai Mss. . . . by Agnes Smith *Lewis* and Margaret Dunlop *Gibson* London 1899. Ib 1569. 4⁰.

10992. *Schwab*, Moïse, Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale. Paris 1897. Ha 268. 4⁰.

10993. *Schlögl*, Nivardus, De re metrica veterum Hebraeorum disputatio. Vindobonae 1899. Dh 1343. 4⁰.

10994. Hosea, Profeten, Öfversättning och Uttläggning. Akademisk Afhandling . . . af J. *Johansson*. Upsala 1899. Ic 887.

10995. Ibn Saʻîds Geschichte der Iḫšîden und fusṭâṭensische Biographien nach dem Originaltext des Kitâb al-muġrib und anderen Quellen dargestellt, mit einem Auszug aus al-Kindî's Ta'rîḫ Miçr von Knut L. *Tallqvist*. Helsingfors 1899. De 7025. 4⁰.

10996. *Baynes*, Herbert, The Idea of God and the Moral Sense in the Light of Language. London 1895. (Vom Verfasser.) Ha 12.

10997. *Margoliouth*, G., Descriptive List of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum acquired since 1873. London 1899. Da 132.

10998. *Burdach*, Konrad, Goethes West-östlicher Divan. [SA. aus dem Goethe-Jahrbuch.] 17. Band. Weimar 1896. (Vom Verfasser.) Ef 438.

10999. *Huart*, Cl., Grammaire élémentaire de la langue Persane. Paris 1899. (Vom Verfasser.) Ec 1488.

11000. *Niemi*, A. R., Kalevalan kokoonpano. I. Runokokous Väinämöisestä. Akatemiallinen väitöskirja kirjoittanut. Helsingissä 1898. Fa 530.

11001. *Rasmi Ahmad*, Devlet-i-alije ǧanybyndan Prusja kraly mešhur Büjük Frederik nezdine sefir ta'jyn kylynmyš olan . . . Giridi — — Efendiniñ asyrlarynda tehaddüs etmiš olan Rusja seferi ve-sayr vekajy-i-mühimmeje ve-Avropa devletleriniñ reviš polytykalaryny mütezammyn Ḫulāsat al-i'tibār nam taryḫčesídir. Der-i-seadet 1286. Fa 2979.

11002. Fawāid al-mutaʻallim, kyraet öjrenmeje maḫsúsdur. Der-i-seadet 1311. Fa 2704.

11003. Ḥikāje čehar derviš. Farysydan terǧeme olunmúšdur. Müterǧimi . . . M. Seijid. Fa 2789.

11004. *Rif'at*, M., Tuhaf hikjaje. Istambol 1311. Fa 2981.

11005. *Muḥammad Saifi*, Taḥkyra mukabele jaḥod Ǧināǰet setr olunúrmu. Kostantynyjje 1308. Fa 2900.

11006. *Muḥammad Ḥilmi*, Iki aḥbāb čaušlar. Dram . . . Der-i-seadet 1301. Fa 2898.

11007. *Mainwaring*, G. B., Dictionary of the Lepcha-Language revised and completed by Albert *Grünwedel*. Berlin 1898. Ff 1861. 4⁰.

11008. Actes du onzième Congrès International des Orientalistes. Paris 1897. 1.—7. Section. 5 voll. Paris 1898. 1899. Bb 990.

11009. *Pichl*, Karl, Dictionnaire du Papyıus Harris. No. 1. Vienne 1882. Ca 170.

11010. *Χιντζι, Φ. Φ., Μελεκόντ Ουλλαχην πεσαρετινε ταϊρ πιρ ιζαχατ.* Ισταμπολδα o. J. Fa 2672.

11011. *Duval,* Rubens, La littérature syriaque. [Anciennes littératures chrétiennes II.] Paris 1899. Dc 1128.

11012. *Thalasso,* Adolphe, Molière en Turquie. Étude sur le théâtre de Karagueuz. Paris 1888. Fa 2840. 4⁰.

11013. [Yājñavalkya.] Yâjñavalkyasmriti or the Institutes of Yajnavalkya with the Commentary: Mitâksharâ of Vijnâneshvara. By the late *Bapu Shastri Moghe.* Third edition. Bombay 1892. Eb 3985.

11014. Каталогъ Русскихъ книгъ Библіотеки Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. Томъ I. С.-Петербургъ 1897. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 242. 4⁰.

11015. *Müller,* F. W. K., Beschreibung einer von G. Meissner zusammengestellten Batak-Sammlung. [Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde. III. Band. 1./2. Heft.] Berlin 1893. Oc 2232. 2⁰.

11016. *Stein,* M. A., Notes on the Monetary System of Ancient Kaśmīr. Reprinted from the „Numismatic Chronicle". Third Series, Vol. XIX, Pages 125—174. London 1899. Mb 1016.

11017. *Schack-Schackenburg,* H., Aegyptologische Studien. 1. und 2. Heft. Leipzig 1893/94. Ca 420. 4⁰.

11018. VI. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1898/99. Voran geht: *Büchler,* Adolf, Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur. Wien 1899. Ah 12.

11019. Urkunden, Aegyptische, aus den Koeniglichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. Koptische und arabische Urkunden. 1. Band. 1. Heft. Berlin 1895. — Arabische Urkunden. 1. Band. 1. Heft. Berlin 1896. Ah 100. 2⁰.

11020. Catalogus libr. Bibl. Univers. Petropol. I. VI X. o. O. u. J. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 152. 4⁰.

11021. *Foucher,* M. A., Catalogue des peintures Népâlaises et Tibétaines de la Collection B.-H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres Ire Série, Tome XI, 1re Partie. Paris 1897. Qb 620. 4⁰.

11022. *Hartmann,* A., Repertorium op de Literatuur betreffende de Nederlandsche Koloniën, voor zoover zij verspreid is in Tijdschriften en Mengelwerken. I. Oost-Indië. 1866—1893. Met een alphabetisch Zaak- en Plaats-Register. 's Gravenhage 1895. Oa 322.

11023. *Valentin,* Oscar, Shaddarçaneshu. En Religionsstudie. I. Prolegomena till den indiskt ortodoxa Filosofien. Stockholm [1899]. L 580.

11024. *Lévi,* Sylvain, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas. Paris 1898. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. Onzième volume.] Hb 2270.

11025. Каталогъ книгъ, отпечатанныхъ въ Типографіи Императорскаго Казанскаго Университета съ 1896 по 1899 годъ. [Казань 1899.] (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Bb 35.

11026. *Alberts,* Otto, Osteoplastik den mongolischen Chirurgen schon vor 500 Jahren bekannt? [SA. aus dem Archiv für klin. Chirurgie, 60. Bd. Heft 4.] (Vom Verfasser.) o. O. u. J. P 20.

11027. Kalīla wa-Dimna . . . naqqaḥahu . . . *Ḫalīl al-Jāziǧi.* Bairūt 1899. De 7794.

11028. *Kunja Vihārī Nyāyabhūṣaṇa*, Catalogue of Printed Books and Manuscripts in Sanskrit belonging to the Oriental Library of the Asiatic Society of Bengal. Compiled by Paṇḍit Kunja Vihārī Nyāyabhūṣaṇa under the supervision of Mahāmahopādhyāya Haraprasād Śhāstrī. Fasciculus I. Calcutta 1899. Eb 465. 4°.

11029. Списокъ книгъ, пріобрѣтенныхъ Библіотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета въ 1899 году. No. 1. Съ 1 Январѣ по 30 Іюнѣ. С.-Петербургъ 1899. (Von Herrn Dr. Kreisberg.) Ab 360.

11030. Изданія Факултета восточныхъ языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 1. 2. С.-Петербургъ 1899. (Dgl.) Bb 1225. 4°.

11031. *Führer*, A., Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai. Archaeological Survey of Northern India, Vol. VI. Allahabad 1897. Ob 2075. 4°.

11032. *Barthauer*, Wilhelm, Optimismus und Pessimismus im Buche Koheleth. [Diss.] Halle a. S. 1900. (Von Herrn Dr. G. Jacob.) Ic 1683.

11033. [Socin.] *Kautzsch*, E., A. Socin †. [SA. aus der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. XXII.] (Vom Verf.) Nk 830.

11034. XIIme Congrès International des Orientalistes. Bulletins. N. 1—23 Bb 991.

11035. *Dillmann*, August, Grammatik der äthiopischen Sprache. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage von Carl *Bezold*. Leipzig 1899. Dg 150².

11036. *Brody*, Heinrich, Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. I. Über die Metra der Versgedichte. Berlin 1895. Dh 5214.

11037. *Klueger*, Hermann, Ueber Genesis und Composition der Halacha-Sammlung Edujot. Breslau 1895. (Vom Verleger.) Dh 1920.

11038. [Causa causarum.] Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder die Ursache aller Ursachen. Aus dem syrischen Grundtext ins Deutsche übersetzt von Karl *Kayser*. Strassburg 1893. Dc 1816.

11039. *Bauer*, Leonhard, Lehrbuch zur praktischen Erlernung der arabischen Sprache. Nebst: Schlüssel Jerusalem 1897. 1896. De 272.

11040. Magic and Sorcery, Babylonian, being "The Prayers of the Lifting of the Hand" . . . by Leonard W. *King*. London 1896. Db 528.

11041. *Zachariah of Mitylene*, The Syriac Chronicle translated into English by F. I. *Hamilton* and E. W. *Brooks*. London 1899. De 2715.

11042. *Mahler*, Ede, Az egyiptomi nyelv alapelemei. Budapest 1899. Ca 130.

11043. *Klugmann*, N., Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum. 1. Band: Die Frau im Talmud. Wien 1898. Oc 177.

11044. Encyclopaedia Biblica. A Dictionary of the Bible edited by T. K. *Cheyne* and I. Sutherland *Black*. Part I (A—D). London 1899. Ia 173. 4°.

11045. *Lindberg*, O. E., Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. 1. Lautlehre. A. Konsonantismus. [Göteborgs Högskolas Årsskrift 1897. VI.] Göteburg 1897. Da 126.

11046. Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire par H. *Pognon*. 1. Partie. Paris 1898. Dc 1040.

11047. *Krengel*, Johann, Das Hausgerät in der Mišnah. 1. Teil. Frankfurt a. M. Dh 1934.

11048. *Grunwald*, M., Die Eigennamen des Alten Testaments in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens. Breslau 1895. Hb 1274.

11049. [Bar 'Ebhrāyā.] Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Buche Ezechiel nach vier Handschriften des Horreum mysteriorum mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Raphael *Gugenheimer*. Berlin 1894. Dc 1762.

11050. *Feilchenfeld*, Wolf, Die jüdischen Gegner der Heimkehr und des Tempelbaus unter Cyrus. Eine exegetische Studie über Jesaias, Kap. 65 u. 66. Frankfurt a. M. [1890]. Ic 708.

11051. Massorah, Die, der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia . . . herausgegeben und bearbeitet von Gustav *Dietrich*. London 1899. Ib 1466.

11052. *Caland*, W., Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benützung handschriftlicher Quellen dargestellt. Amsterdam 1896. [= Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Deel I. No. 6.] Hb 2217. 4⁰.

11053. *Finot*, Louis, Les lapidaires indiens. Paris 1896. [= Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences philologiques et historiques. Cent-onzième fascicule.] Eb 4185.

11054. [Rost.] *Weise*, O., Der Orientalist Dr. Reinhold Rost, sein Leben und sein Streben. Leipzig 1897. Nk 726.

11055. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. nn. 37—38. 39—40. Roma 1899. Bb 606.

11056. *Norden*, Walter, der vierte Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz. Berlin 1898. Nh 830.

11057. *Sarre*, Fr., Transkaukasien [—] Persien — Mesopotamien — Transkaspien. — Land und Leute — 85 photographische Aufnahmen und Uebersichtskarte einer in den Jahren 1897/1898 unternommenen Reise. Berlin 1899. Ob 1894.

11058. *Oppenheim*, Max Freiherr von, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Ḥaurān, die syrische Wüste und Mesopotamien. Erster Band. Berlin 1899. Ob 1450.

11059. Galterii Cancellarii Bella Antiochena. Mit Erläuterungen und einem Anhange herausgegeben von Heinrich *Hagenmeyer*. Innsbruck 1896. Eg 1062.

11060. [*Μαρτύριον*.] Греческій текстъ житія сорока двухъ аморійскихъ мучениковъ . . . издалъ А. *Васильевъ*. С.-Петербургъ 1898. [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIᵉ Série. Classe historico-philologique. Volume III. No. 3.] Eg 587. 4⁰.

11061. *Castries*, Le Comte Henry de, L'Islam. Impressions et études. Paris 1896. Hb 688.

11062. *Templer*, Bernhard, Die Unsterblichkeitslehre (Psychologie, Messianologie und Eschatologie) bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig und Wien 1895. Hb 1540.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1899.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Professor a. d. Universität Bonn, Baumschuler Allée 33 (67).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Puna in Indien (63).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25, II (35).
- Dr. Edw. Byles Cowell, Prof. des Sanskrit an der Universität zu Cambridge, Engl., 10 Scrope Terrace (60).
- Dr. V. Fausböll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, via Botteghe oscure 24 (58).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (65).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B. etc. Member of Council, in London SW India Office (53).

Herr Dr. F. Max Müller, Right Honourable, Professor an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7 (27).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France, à Paris, rue de Sfax 2 (55).
- Dr. Wilhelm Radloff Excellenz, Wirkl. Staatsrath, Mitglied der k. Akad. der Wissenschaften in St. Petersburg (59).
- Dr. S L. Reinisch, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Feldgasse 3 (66).
- Dr. Em. Senart, Membre de l'Institut à Paris, rue François Ier 18 (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rath u. Prof. in München, Königinstr. 49, I (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15 (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität in Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut à Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Albrecht Weber, Prof. an der Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (54).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor in Hannover, Brühlstr. 5 (49) (†).

II.

Correspondierende Mitglieder.

Herr Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, 18, Queens Gardens in St. Andrews, Grafsch. Fife (Scotland) (41).
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (32).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehren-, resp. correspondierenden Mitgliedern proclamiert worden sind.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 7 (1124).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in Konstanz in Baden (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest VII, Elisabethring 26 (804).
- Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Professor an der Universität in Jena, Lichtenhainerstr. 3 (1281).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität zu Berlin in Bensheim, Auerbacherstr. 69 (961).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Wilh. Barthold, Professor an der Universität in St. Petersburg, Wassili Ostrow, 10te Linie 15[1], Quart. 30 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Universität in Giessen, Asterweg 34 (955).
- René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger, Correspondent de l'Institut, in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 77 (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Professor an der Universität in Berlin SW., Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Universitätsstr. 13 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, Saint Jean-la-Tour (1096).
- Dr. Anton Baumstark, Privatdocent a. d. Univ. in Heidelberg Anlage 38 (1171) z. Z. in Rom.
- Dr. phil. C. H. Becker in Gelnhausen, Villa am goldnen Fuss (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Privatdocent a. d. Universität in Halle a. S., Karlstr. 18 (1263).
- Dr. G. Behrmann, Senior und Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 18 (1242).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Lic. Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Privatdoc. a. d. Univers. zu Berlin, in Friedenau bei Berlin, Beckerstr. 11 (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton de Vaud, Schweiz (1055).
- Dr. Kurt Berghold, Dresden A., Burkhardtstr. 12 (1292).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, I. Stock (573).
- Christoph Reichsfrhr. v. Biedermann, Räcknitz b. Dresden (1269).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Danzig, Heil. Geistgasse 94 I (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Suisse) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kronprinsessegade, 50 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- James Henry Breasted, Prof. in Chicago, 515-62nd Street, Englewood (1198).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdocent an der Universität in Breslau, Gneisenaustr. 25 (1195).
- Ernest Walter Brooks in London WC., 28 Great Ormondstr. (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Universität in Leipzig, Auenstr. 4 (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Chalet Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der Universität in Strassburg i/Els., Spachallée 3 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. in Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof., Hebrew Union College in Cincinnati O. U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligsingel 5 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Gesandter in Sofia (Bulgarien) (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1075).
- Rev. L. A. Casartelli, M. A., St. Bede's College, in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in Erlangen, Östliche Stadtmauerstr. 14 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, rue Claude Bernard 47 (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Professor an der Universität in Leipzig, Grassistrasse 27, II (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Universität in Breslau, Kronprinzenstrasse 61 (885).

Herr Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., Warren Avenue 45 (923).
- P. Jos. Dahlmann, S. I. in Exaeten bei Roermond, Limburg, Holland (1203).
- T. Witton Davies, Prof. of Old Testament Literature, Baptist College and Lecturer in Semitic languages, University College in Bangor (North-Wales) (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Custos-Adjunct an der Sammlung ägyptischer Alterthümer des österr. Kaiserhauses in Wien XVIII, Staudgasse 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. zu Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Avenue Henri Martin 30 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität zu Berlin in Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- R. C. Dutt, C. I. E., J. C. S., Aufenthalt z. Z. unbekannt (1213).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Sontay 11 (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, K. Kustos bei der ägyptol. Sammlung des Staates, Privatdocent a. d. Universität in München, Schraudolphstr. 14 III (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7 bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent der Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 II (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, à Alger (963).
- Dr. Winand Fell, Prof. an der Akademie in Münster i. W., Sternstr. 2 a (703).
- Dr. Rich. Fick in Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Dr. Louis Finot, Directeur de la Mission archéologique d'Indo-Chine in Saigon (Cochinchine) (1256).
- Dr. August Fischer, Professor an der Universität zu Leipzig, Mozartstrasse 1 II (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Kustos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 35 (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suido Mach 87 (1183).
- Dr. Willy Foy, Assistent am Königl. ethnogr. Museum in Dresden, Fürstenstr. 89 part. (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Professor an der Univ. in Breslau, Freiburgerstrasse 13 I (1144).
- Dr. R. Otto Franke, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 2 III (1080).

Herr Jakob Frey, Kaufmann, z. Z. Assistent a. d. Getreidepreis-Warte b. d. Universität in Freiburg in der Schweiz (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, zur Zeit in Dresden (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956) (†).
- Garabed Effendi Caracache, Conseiller à la Cour des Comptes in Constantinople, Pera, Rue Alléou 20 (1290).
- Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Biesinger Strasse 14 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Professor in Genf, 88 Route de Chêne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Cand. theol. J. P. P. Geisler, Couvent de St. Etienne in Jerusalem z. Z. unbekannten Aufenthalts (1255).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 46 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Geheimer Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien VI, Blümelgasse 1 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- D. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Königsberg i. Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, v. d. Tannstr. 25 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-uteza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor an der Columbia University in New York, Nr. 169 West, 93rd Street (1050).
- S. Buchanan Gray, M. A., Mansfield College in Oxford (1276).
- Stud. phil. Louis H. Gray, Columbia University, in New York City (1278).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., care of Grindlay & Co., 54 Parliament Str., London, S.W. (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin, in Halensee bei Berlin S. W., Georg Wilhelmstr. 17 (991).
- Frhr. Werner von Grünau in Karlsruhe, Gartenstr. 19 II (1244).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Tonnengasse 1 a (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstr. 2 a I (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- Dr. med. et philos Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
- P. Anton Haitzmann S.J., Prof. am kathol. Seminar in Sarajewo, Bosnien (1236).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études à Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Ur[illegible] (941).
- Dr. Edmund Hardy, Prof. in Würzburg, [illegible] III (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).

Herr Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881) (†).
- Professor Dr. Martin Hartmann, Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen zu Berlin in Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- Dr. phil. R. Hassenstein in Tübingen, Fleischerstr. 50 (1251).
- Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich V, Bergstr. 187 (1125).
- Dr. Justus Heer in Basel, Austr. 79 (1218).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Oscar Herrigel, Pfarramtscandid. in Heidelberg, Philosophenweg 6 (1268).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- Dr. David Herzog, Rabbiner in Ung. Ostra in Mähren (1287).
- A. Heusler, V. D. M. in Berlin SW, Johanniterstr. 3 II (1156).
- Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent an der Universität in Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Docent d. semit. Sprachen am Jew's College in London W., Maida Hill 105, Warwick Road (995).
- Dr. Herm. Hirt, Prof. a. d. Univers. zu Leipzig in Gohlis, Äussere Hallesche Strasse 22 (1293).
- Dr. Friedr. Hirth, Professor in München, Leopoldstr. 59 (1252).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Dreisamstrasse 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Oxford (England), 40 St. Giles.
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College in New Haven, Conn., U. S. A., 235 Bishop Str. (992).
- Dr. Paul Horn, Professor an der Univ. in Strassburg i/Els., Neudorf bei Strassburg, bei St. Urban 22 a (1066).
- Dr. phil. Josef Horovitz, in Frankfurt a/M., Börsenplatz 16 (1230).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, professeur à l'Ecole spéc. des langues orient. vivantes, 43 rue Madame in Paris (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Government-Epigraphist in Ootacamund (British India), z. Z. in Dresden, Wartburgstr. 18 (946).
- Dr. Georg Huth, Privatdocent a. d. Univ. zu Berlin in Charlottenburg, Sesenheimer Str. 7 II (1202).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent a. d. Universität in Halle a/S., Kronprinzenstr. 99 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Universität in Bonn, Niebuhrstrasse 29 a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Altstädt. Langgasse 38 (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).

Herr Dr. Ferd. Justi, Geheimrath und Prof. a. d. Univ. in Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor a. d. Univ. zu Zürich in Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Dr. Paul Kahle in Wittenberg, Predigerseminar (1296).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892) (†).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. 32 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. S. Kekule v. Stradonitz, Kammerherr, Referendar u. Lieutenant a. D. in Gross-Lichterfelde b/Berlin, Marienstr. 16 (1174).
- Dr. Charles F. Kent, Professor of Biblical Literature and History at Brown University in Providence R. J. (1178).
- Dr. Frdr. Kern in Charlottenburg, Rankestr. 13 (1285).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Langestr. 10 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrath und Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. H. Kiepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Lindenstrasse 11 (218) (†).
- Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar a. D. an der Kgl. Bibliothek in Berlin, Westend, Charlottenburg, Linden Allée 8/10 (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstrasse 28 A (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrath und Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner und Prediger in Dallas, Texas U. S. A., No. 141, Pocahontas Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Privatdocent a. d. Universität in St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. Eduard König, Professor an der Universität in Bonn (891).
- Dr. Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. J. Krcsmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. Johannes Krengel in Breslau, Neue Oderstr. 13 d (1288).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Ober-Lungwitz i. Erzgebirge i/S. (1126).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Franz Kühnort, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Joseph Kuhnert, Kaplan b. St. Matthias in Breslau, Ritterplatz 17 (1238).
- Dr. Ignaz Kúnos, Direktor der orientalischen Handelsakademie in Budapest V, Alkotmány-utcza 11. (1283).
- Dr. E. Kurz, a. o. Professor der semit. Philologie an der Universität in Bern, Taubenstr. 12 (761).

Herr Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Excellenz, Kaiserl. u. Königl. Geheimrath auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).
- Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els. Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr und diplomatischer Agent z. D., München (1043).
- Dr. Carl Lang, Direktor am Kgl. Seminar in Bederkesa (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1013).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Paul Lergetporer, Aufenthalt unbekannt (1100).
- L. Leriche in Mogador, Maroc (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Karlstr. 29 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Professor an der Universität in Breslau, Ohlauufer 19 (1110).
- Cand. theol. Ernst Liebmann in Erfurt, Holzheienstrasse 13 (1282).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, z. Z. auf Reisen (1271).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Theophil Löbel, Censur-Inspektor im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
- Warmund Frhr. Loeffelholz v. Colberg in München, Marsstr. 1a/4 (1294).
- David Lopes in Lissabon, 3 R. Abarracamento de Peniche (1284).
- Dr. Wilhelm Lotz, Professor der Theologie in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Čelakowský-Str. 15 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Bochara (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London SW, 78 Cornwall Gardens (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. Eduard Mahler in Budapest I, Országház-utcza, 12 (1082).
- Dr. Oskar Mann, Hilfsbibliothekar an d. Kgl. Bibliothek in Berlin N., Weissenburgerstr. 58 III (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Dr. Karl Marti, Professor der Theologie an der Universität in Bern, Marienstrasse 25 (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a/S., z. Z. auf Reisen (1215).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).

Herr Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität zu Halle a/S. in Giebichenstein b. Halle, Reilstr. 88 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath, ord. Honorarprofesor in Göttingen, Haussenstr. 9 (724).
- Stud. phil. Curt Michaelis, in München, Hohenzollernstr. 73 (1181).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Universität in Lüttich, 110 Avenue d'Avroy (951).
- Dr. theol. L. H. Mills, Professor of Zend Philology in the University of Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin C., Auguststr. 51 III (1272).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kaiserlich deutscher Consul in Kowno i. Russland (986).
- P. G. von Moellendorff, Commiss. of Customs in Ningpo (China) (690).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrath u. Professor d. Theol. an der Universität in Kiel, Niemannweg 36 II (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (473).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Universität in Wien VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Friedrich W. K. Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin in Steglitz b/Berlin, Düntherstr. 9 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Effingerstr. 47 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber in Sfakes, Tunisien (1275).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor am theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn, Roonstr. 13 (1079).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Directorial-Assistent bei den Kgl. Museen in Berlin N, Elsasserstr. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Norrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen) 1286.
- J. van Oordt, in Leiden, Oude Ryn (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, beim deutschen Generalconsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin W., Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. in Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum in Lugano (Cant. Tessin), Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 94 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr., Steindamm 88/90 (1064).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i. Pr., Hintere Vorstadt 42 (1214).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha, Dammweg 25 (328) (†).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).

Herr Dr. Bernhard Pick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Univ. und Direktor der Königl. Univ.-Bibliothek in Greifswald, Knopfstr. 13 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Str., Hampstead in London NW. (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tlomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S, Franckestr. 2 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor a. d. Univers. in Göttingen, Herzberger Chaussee 19 (1200).
- Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
- Dr. theol. und phil. C. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Helsingfors, Hôgleersgatan 25 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, in New York (887).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim, Post Ingenheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Lektor a. d. Univ. zu Charkow, Instrumentalstr. 3 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. of Orient. Languages in Glasgow, 7, the University (953).
- Dr. Joh. Roediger, Director der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Schwanallée 7 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationssecr. in Peking (China), K. u. K. österr.-ungar. Gesandtsch. (1225).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College in Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. in Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Sanitätsarzt in Jaffa (Syrien) (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrath, Mitglied der kais. Akad. d. W., Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealrector in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Giselastr. 8 (1122).

Herr Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (626).
- Dr. Nivard Schlögl. O. Cist., Prof. der Theologie in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Töpferstr. 20 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Geh. Rath u. Prof. an der Univ. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdocent a. d. Universität in Halle, Uhlandstrasse 1 I (1157).
- R. Schmutzler, Pfarrer zu Oberlödla b. Rositz (S.-Altenburg) (1273).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Leopoldstr. 33, I (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. a. d. Capital University in Columbus, Ohio, 452 Keniball Place, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. Friedr. Schrader in Konstantinopel (1152).
- Dr. W. Schrameier, kaiserl. deutscher Vice-Consul a. i. am kaiserl. deutschen Consulat in Tsintau, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums in Berlin N, Ziegelstr. 13 I (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Wien, Maxximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Privatdocent an der Universität in Göttingen, Friedländerweg 38 (1233).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790) (†).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Professor an der Univers. in Strassburg i/Elsass, Lessingstr. 3 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig, Waldstr. 29 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Smichow bei Prag, Hussgasse 13 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, prakticierender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 19 II (1187).
- Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena, W.-G.-Bahnhofstr. 12 (692).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Neu-Pasing II bei München (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599) (†).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. Amherst College in Amherst, Mass. (918).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin W., Bellevuestr. 18A (1262).

Herr Dr. Alb. Socin, Professor an der Universität in Leipzig, Schreberstrasse 5 (661) (†).
- Dr. Rudolf von Sowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Franz Josephstr. 4 (1039)
- Dr. J. S. Speyer, Professor an der Universität in Groningen (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Professor an der Universität in Strassburg i/E., Vogesenstr. 22 (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vufflens-la-Ville, Cant. de Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- R. Steck, Prof. d Theol. an der Universität in Bern (689).
- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Pañjab University, in Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Professor der Theologie in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424) (†).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität in Helsingfors (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Theod. Stockmayer, in Stuttgart, Feuerseeplatz 14 (1254).
- Dr. Hermann L. Strack, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 98 (977).
- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719) (†).
- Dr. Max Streck in Strassburg i/Els., Reibeisengasse 8 (1259).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge in London, SW Westminster, 36, Grosvenor Road (1196).
- Dr. phil. Hans Stumme, Professor an der Universität in Leipzig, Funkenburgstr. 4 III (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Professor am Gymnasium in Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, Nr. 4 Shiroyamacho, Shiba in Tokyo, Japan (1249).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Allâhabâd, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, pr. Adr.: Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer in Altenmuhr bei Gunzenhausen in Mittelfranken in Bayern (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).

Herr Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent in Münster i/W., Bergstr. 8 (1207).
- Cand. phil. Friedrich Veit, in Ostdorf b. Balingen i/Württemberg (Schwarzwaldkreis) (1185).
- Albin Venis, Principal Sanskrit College in Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gangetje 1 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalderstr. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Burgstr. 10. (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol. in Greifswald, Papenstr. 18 (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Professor an der Universität in Jena, Oberer Philosophenweg 15 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an der Universität in Basel, Gartenstrasse 93 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin C, Burgstr. 21 (1260).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, in Durham (827).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestand, Bürgergasse 13 (613) (†).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Universitätsbibliothek und Privatdocent a. d. Univers. zu Leipzig in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18a (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Pfarrkandidat K. Weymann in Hagsfeld bei Karlsruhe i. B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor an der Universität in Bonn, Königstrasse 2 (898).
- Dr. Ulrich Wilcken, Professor an der Universität in Breslau, Kleinburgstrasse 7 II (1206).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit Philologie an der Universität zu Berlin in Wilmersdorf bei Berlin, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrath, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. i. Prag, Kgl. Weinberge, Manesgasse 4 (1121).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnas. in Berlin S, Planufer 39 (1226).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlsg. 174 (1221).
- Dr. Heinr. Zimmer, Geh. Regierungsrath, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 13 (971).
- Dr. Heinr. Zimmern, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Lothringerstr. 11 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität in Smichov b/Prag, Hussstrasse 539 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten[1]):

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
La Bibliothèque Khédiviale à Caire (Égypte) (32).
Die Bodleiana in Oxford (5).
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
The New-York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New-York, 40 Lafayette Place (44).
The Owens College in Manchester, England (30).
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, Berlin C, Gipsstr. 12 a) (8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
„ Union Theological Seminary in New York (25).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kaiserl. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW, Wilhelmstr. 23.
4. Die Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen in Berlin, NW, Pritzwalkerstr. 17.
5. Die Redaction des Al-Machriq, Revue catholique orientale i. Beyrouth (Syrien).
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
8. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
9. Die Redaction der Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, in Budapest.

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

10. Le Ministère de l'Instruction publique à Caire (Égypte).
11. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
12. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
13. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
14. Studj italiani di filologia indo-iranica in Florenz.
15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza San Marco 2.
16. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
17. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
18. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
19. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
20. Das Curatorium der Universität in Leiden.
21. Die Redaction des T'oung-pao in Leiden.
22. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
23. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 37, Great Russell Street.
24. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W 22, Albemarle Str.
25. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
26. Das Athénée oriental in Löwen.
27. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
28. The American Oriental Society in New Haven.
29. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
30. Das Musée Guimet in Paris.
31. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
32. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
33. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
34. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
35. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
36. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
37. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
38. The American Philosophical Society, in Philadelphia, No. 104 South Fifth street.
39. The American Journal of Archaeology in Princeton, New Jersey U. S. A.
40. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
41. Die Direzione del Bessarione in Rom, S. Pantaleo 3.
42. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
43. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
44. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tōkyō (Japan).
45. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
46. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
47. The Smithsonian Institution in Washington.
48. The Bureau of Ethnology in Washington.
49. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
50. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
51. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—LIII. Band. 1847—99. 728 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—LIII. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 490 *M.* 50 *Pf.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— Register zum XLI.—L. Band. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Bd. 2, 3, 8—10, 25—27, 29—32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiciert worden.

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben v[illegible] 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—————— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

—————— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction Notes, and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

——— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. [illegible]er und arabischer Historiker, herausgegeben und überse[illegible] *Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— X. Band (in 4 Nummern) 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*)

No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt.* 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Die Avaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 8. 1 *M.* 80 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

No. 3. The Pitṛmedhasūtras, ed. by *W. Caland.* 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band.

No. 1. Wörterbuch der Dialekte der deutschen Zigeuner, zusammengestellt von *Rudolf von Sowa.* 1898. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen von *Carl Meinhof.* 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*)

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten von *Martin Hartmann.* 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Z[illegible] 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. [illegible]. 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje.* 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

——— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.*, 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*) **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Mâlavikâ und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalîjât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) In Neubearbeitung begriffen.

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 8 Exemplare.

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

—————— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Dîwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Separat-Abdruck aus der „Zeitschrift, Bd. 49" in 60 Exemplaren.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.